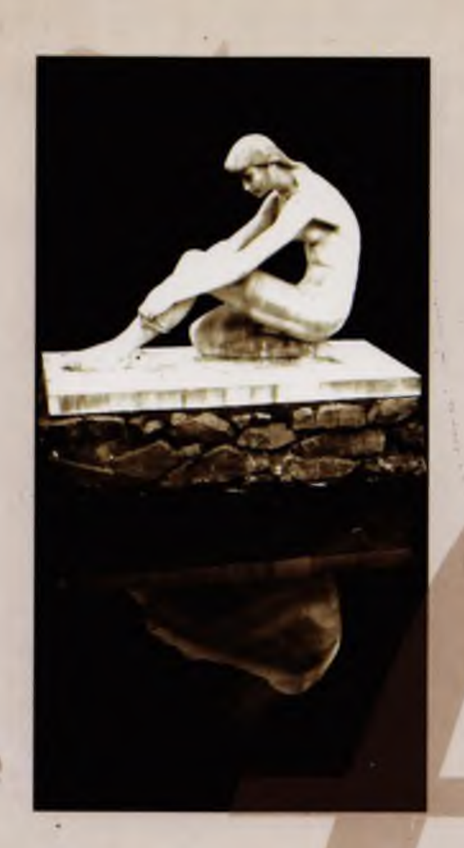


Apariencia y realidad en el pensamiento griego

Investigaciones sobre aspectos epistemológicos, éticos y de teoría de la acción en algunas teorías de la Antigüedad

Marcelo D. Boeri

COLIHUE
UNIVERSIDAD
Filosofía

Apariencia y realidad en el pensamiento griego

Investigaciones sobre aspectos epistemológicos, éticos y de teoría de la acción en algunas teorías de la Antigüedad

Marcelo D. Boeri

Ediciones Colihue

APARIENCIA Y REALIDAD EN EL PENSAMIENTO GRIEGO

Boeri, Marcelo D.
Apariencia y realidad en el pensamiento griego : Investigaciones sobre aspectos epistemológicos, éticos y de teoría de la acción en algunas teorías de la Antigüedad - Iª. ed. - Buenos Aires : Colihue, 2007.
384 pp; 22 x 15 cm.

ISBN 978-950-563-404-0

1. Filosofía antigua, medieval y oriental I. Título

CDD 180

Diseño de tapa: Alejandra Getino
Ilustración de tapa: *Reflex-ion,* fotografía de Gonçalo Catarino. http://aeternus.pt.to

© Ediciones Colihue S.R.L.
Av. Díaz Vélez 5125
(C1405DCG) Buenos Aires - Argentina
www.colihue.com.ar
ecolihue@colihue.com.ar

I.S.B.N. 978-950-563-404-0

Hecho el depósito que marca la ley 11.723
IMPRESO EN LA ARGENTINA - PRINTED IN ARGENTINA

A Alejandro G. Vigo, amigo de toda la vida.

ἐν πενίᾳ τε καὶ ταῖς λοιπαῖς δυστυχίαις μόνην οἴονται καταφυγὴν εἶναι τοὺς φίλους

"Se cree que no solo en la pobreza sino también en las restantes desgracias los amigos son el único refugio".

ARISTÓTELES, *Ética Nicomaquea* 1155 a 11.

ABREVIATURAS

Acad.	Cicerón, *Academica*
An. Post.	Aristóteles, *Analytica Posteriora*
An. Pr	Aristóteles, *Analytica Priora*
CN	Plutarco, *De communis notitiis*
Crát.	Platón, *Crátilo*
Fin.	Cicerón, *De finibus malorum et bonorum*
DA	Aristóteles, *De anima*
De mem.	Aristóteles, *De memoria*
De nat. hom.	Nemesio, *De natura hominis*
De sensu	Aristóteles, *De sensu et sensibilibus*
Diss.	Epicteto, *Dissertationes*
DK	Diels-Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker* (1972)
DL	Diógenes Laercio, *Vidas de los filósofos ilustres*
Ecl.	Estobeo, *Eclogae physicae et ethicae*
EE	Aristóteles, *Ethica Eudemia*
EK	Edelstein-Kidd, *Posidonius I* (1972)
EN	Aristóteles, *Ethica Nicomachea*
Ep.	Séneca, *Epistulae Morales*
Eut.	Platón, *Eutidemo*
Fil.	Platón, *Filebo*
Fís.	Aristóteles, *Física*
Gorg.	Platón, *Gorgias*
FDS	Hülser, *Die Fragmente zur Dialektik der Stoiker* (1987-1988)
Hip. Men.	Platón, *Hipias Menor*
LS	Long-Sedley, *The Hellenistic Philosophers* (1987)
M	Sexto Empírico, *Adversus Mathematicos*
Men.	Platón, *Menón*
Met.	Aristóteles, *Metafísica*
ND	Cicerón, *De Natura Deorum*
PE	Eusebio, *Praeparatio Evangelica*
PH	Sexto Empírico, *Phyrrhoniae Hypotyposes*
PHP	Galeno, *De Placitis Hippocratis et Platonis*
Prot.	Platón, *Protágoras*
Rep.	Platón, *República*
Ret.	Aristóteles, *Retórica*
Simp.	Platón, *Simposio*
Sof.	Platón, *Sofista*

SR	Plutarco, *De stoicorum repugnantiis*
Strom.	Clemente, *Stromateis*
SVF	von Arnim, *Stoicorum Veterum Fragmenta* (1903-1905)
TD	Cicerón, *Tusculanae Disputationes*
Teet.	Platón, *Teeteto*
Tim.	Platón, *Timeo*
Top.	Aristóteles, *Topica*
VM	Plutarco, *De virtute morali*

PRÓLOGO

Este libro nació como un intento de aclarar –o, tal vez mejor, de aclararme– algunos aspectos de los temas que trata. Uno de sus propósitos generales consiste en mostrar que los asuntos de los que hablan los antiguos pueden ser relevantes para la discusión actual y, consecuentemente, pueden ser objeto de un genuino interés para el pensamiento filosófico y, por lo tanto, de una consideración seria. Esto, dicho así, es una perogrullada; a veces, sin embargo, es importante recordarlo. Con más frecuencia que la que uno quisiera quienes hemos dedicado una parte importante de nuestra tarea de docencia e investigación a los pensadores antiguos nos vemos en la necesidad de justificar por qué hacemos lo que hacemos, tanto frente a los colegas que se dedican a otras áreas de investigación y períodos del pensamiento como al público en general que, sin tener un entrenamiento profesional en filosofía, tiene un genuino interés por las monumentales y todavía admirables teorías del pensamiento antiguo. Es cierto que también suele ocurrir que quien ha dedicado su tarea de investigación al pensamiento antiguo en algún momento se ha preguntado qué es lo que está haciendo: historia, filosofía, *historia* de la filosofía o historia de la *filosofía*. Quien haya llegado a los pensadores antiguos movido por un interés filosófico prefiere pensar que lo que hace es, en el mejor de los casos, filosofía y en el peor historia de la *filosofía*. Para cualquiera que haya transitado por los pensadores antiguos, sin embargo, esta distinción entre *filosofía* e historia de la *filosofía* resultará completamente artificial: es bastante difícil, por no decir imposible, hacer historia de la *filosofía* sin hacer, al mismo tiempo, filosofía.

Como he sugerido hace un momento, suele ocurrir que para los filósofos o para quienes se ocupan profesionalmente de filosofía contemporánea quienes nos dedicamos al pensamiento antiguo somos "clasicistas" o "helenistas"; para los que son clasicistas o helenistas en sentido estricto, en cambio, somos "filósofos". Si esta dicotomía es efectivamente así (*quod non*), parece que los que nos dedicamos a estudiar a los filósofos de la Antigüedad clásica constituimos un grupo de individuos que no pertenece a ninguna clase. Afortunadamente, importantes pensadores contemporáneos han ayudado a mostrar que es posible dedicarse a los pensadores clásicos sin ser únicamente un clasicista (lo cual, naturalmente, tampoco tiene nada de malo).[1] A mi juicio, no hay duda de que una correcta aproximación a los textos presupone siempre la posibilidad de leerlos en lengua original; el conocimiento de

[1] Ejemplos significativos de esto son, entre los filósofos contemporáneos más o menos recientes y pertenecientes a distintas tradiciones interpretativas G. Ryle, Hans-Georg Gadamer, Donald Davidson, Elizabeth Anscombe y Michel Foucault (una discusión actualizada de la importancia de los clásicos en la obra focaultiana puede verse ahora en Castro, 2004). En la INTRODUCCIÓN y algunas otras secciones de este libro he establecido algunas conexiones más detalladas de la importancia de los pensadores antiguos para estos filósofos.

la lengua original es siempre decisivo, y constituye al menos la condición necesaria para el abordaje e interpretación de los textos antiguos. En este sentido, la filología es imprescindible (creo que esto se aplica también para el estudio de cualquier otro filósofo perteneciente a otro período de la historia de la filosofía); pero además de eso, si lo que uno se propone es hacer una lectura filosófica de los pensadores antiguos, debe procurar dialogar filosóficamente con ellos, y hay contextos en los que es más fácil hacerlo porque ciertos tópicos que fueron objeto de un tratamiento pormenorizado por parte de los pensadores antiguos (temas que uno incluiría en el dominio de la ética, la teoría de la acción o la filosofía de la mente, por ejemplo) todavía despiertan el interés y la atención de los filósofos contemporáneos. Mi sugerencia no es que no hay que investigar otras áreas del pensamiento antiguo porque ciertos enfoques ya han sido "superados" por el pensamiento científico y filosófico contemporáneo; lo que estoy sugiriendo es, más bien, que hay ciertos tópicos del pensamiento que, aun cuando nunca hayan sido tratados con el vocabulario técnico de la filosofía contemporánea por los pensadores antiguos, pueden ser discutidos con el trasfondo de algunos enfoques contemporáneos, de modo de incorporar las discusiones del pasado a algunas discusiones actuales.

Esto último se conecta de modo directo con el otro tema que con frecuencia se plantea al estudioso del mundo antiguo: la "vigencia" o "actualidad" de los pensadores del pasado y, sobre todo, de los pensadores de la Antigüedad. El presupuesto de este tipo de observación es que algo es importante si tiene vigencia o si, en algún sentido (sentido que por lo general no se explica con claridad), es "actual". Uno, naturalmente, tiende a buscar (y con frecuencia a encontrar) apoyo a la condición de la "vigencia" de los antiguos en la relevancia que varios filósofos contemporáneos –pertenecientes a diferentes tradiciones interpretativas– de las últimas seis o siete décadas han conferido a los pensadores griegos. No es casual que algunos destacados filósofos contemporáneos hayan tomado en serio –y por un interés más sistemático que histórico– las discusiones de los antiguos (sobre todo de Platón y Aristóteles) respecto de la acción y de la función que en la misma desempeña el estado cognitivo del agente como factor causal de un curso de acción.[2] Con esta observación no quiero sugerir que el estudio de los pensadores antiguos es importante porque algunos filósofos contemporáneos recientes se hayan ocupado de ellos. Creo que lo que este hecho muestra es, en realidad, que es posible examinar las teorías antiguas incorporándolas a la discusión contemporánea, sin que ello signifique dejar de lado la exégesis especializada que exige el tratamiento de los textos antiguos. En ese sentido este libro también se propone mostrar que un modo razonable de intentar hacer un estudio de tipo más sistemático que histórico de los filósofos antiguos puede llevarse a cabo si se toma un tema como hilo conductor, de modo de ingresar "transversalmente" a los distintos pensadores tratados, sin verse en la obligación de ser un "platonista" para discutir un texto de Platón, o un "aristotelista" para hacer lo propio con un texto de Aristóteles (aunque, claro está, la frecuentación de la lectura concentrada en los textos de un autor y en la literatura especializada durante

[2] A modo de ejemplo, véase Anscombe, 1958: 14; 57-70; Davidson, 1980: 27-35; Gadamer 1985: 174-177; Gadamer 1993: 501-502; Anscombe: 1995: 3-10; Davidson 2001, 95-105.

cierto tiempo ayuda a familiarizarse con las tesis sostenidas, los argumentos que se presentan para defenderlas y el *status quaestionis* en la discusión contemporánea especializada). No tengo dudas de que la exégesis histórico-interpretativa de los textos debe ser tenida en cuenta y, en ese sentido, creo que en el estudio serio de cualquier filósofo del pasado constituye un paso previo imprescindible concentrarse muy seriamente en ese tipo de trabajo, lo cual implica, a su vez, tener cierto rigor en la discusión e interpretación de los textos con el trasfondo de la discusión contemporánea más reciente. Pero es probable que los antiguos ayuden y estimulen al estudioso para hacer un esfuerzo por ir un poco más allá de la exégesis textual detallada que, aunque imprescindible, en una actitud filosófica seria nunca se limita únicamente a explicar qué quiso decir el autor. El texto puede ser en muchos casos una excusa para intentar entender un problema y desarrollar, por modesta que sea, una interpretación de la cuestión filosófica que se está discutiendo.

Aunque una parte importante del material incluido en este libro ha aparecido o está apareciendo en forma de artículos en distintos medios,[3] la redacción final y organización definitiva del libro fue posible gracias a un proyecto de investigación financiado por la Universidad de los Andes (Santiago de Chile; FIL-002-03; 2003-2004), donde trabajo desde 2003 como profesor-investigador. Gracias al generoso apoyo de mi actual Universidad pude contar con algunos recursos bibliográficos importantes y disponer de algunos momentos de ocio para trabajar en este libro, sobre todo durante parte del semestre sabático que me concedió Jorge Peña Vial, director del Instituto de Filosofía, lo cual me liberó de mis obligaciones docentes y me permitió concentrarme en este y otros proyectos entre febrero y mayo de 2007. Es por eso que, aunque este libro no fue concebido ni escrito completamente durante mi residencia en Chile, creo que puedo decir que es mi primer libro totalmente chileno. Debo también un especial agradecimiento a David Konstan, quien me recibió en la Universidad Brown como Visiting Scholar y me permitió utilizar la estupenda biblioteca de esa Universidad.

Prácticamente todos los capítulos de este libro fueron presentados (en versiones diferentes) ante distintos auditorios profesionales como ponencias en coloquios de los que participé o conferencias que dicté en distintas Universidades e Instituciones Científicas en los últimos años –Academia Nacional de Ciencias, Buenos Aires (Argentina), Universidad de Lisboa (Portugal), Universidad Nacional Autónoma de México (México), Universidad de Belo Horizonte (Brasil), Pontificia Universidad Católica de Valparaíso (Chile), Boston College (EE.UU.), Universidad Federal de Río de Janeiro (Brasil), Pontificia Universidad Católica de Chile (Chile), Universidad Nacional Autónoma Metropolitana (México), Universidad Panamericana (México), Universidad Federal de Río de Janeiro (Brasil), Universidad de Antioquia (Colombia), Universidad del Norte (Colombia), Università di Roma Tor Vergata (Italia)–, o como parte de mis clases en seminarios de grado y postgrado durante los últimos cinco años en la Universidad de los Andes (Chile) y en otras Universidades de México (Universidad

[3] Algunas secciones del capítulo 1 están tomadas de Boeri 2004a y 2004b; una versión diferente de los capítulos 2, 3, 4 y 7 corresponden a Boeri 2006a, 2007a, 2007b, 2007c. Varias secciones del capítulo 8 están tomadas de Boeri 2005; el capítulo 9 es una versión modificada de Boeri 2002.

Panamericana), Argentina (Universidad Nacional del Litoral y Universidad Católica de Santa Fe, Santa Fe) y Chile (Universidad Alberto Hurtado). Estoy especialmente agradecido con quienes fueron mis alumnos en mis seminarios en la Universidad de los Andes durante los últimos cuatro años y, sobre todo, con Trinidad Avaria, Patricio Domínguez, José Antonio Giménez, Constanza Herrera, Carlos Isler, Sebastián Sanhueza, Andrés Santa María, Bernardita Navarro, Fernanda Otero, Rafael Simián y Carlo Rossi. En muchas ocasiones sus preguntas y observaciones fueron una importante ayuda para repensar un problema o para reformular una explicación.

He tenido la fortuna de intercambiar ideas con varios amigos y colegas que leyeron críticamente algunas versiones anteriores de los capítulos de este libro durante los años que trabajé en él. José Gabriel Trindade Santos leyó los capítulos dedicados a Platón (sobre todo y con particular detalle los capítulos 3 y 4) y me benefició con su crítica y su conocimiento del pensamiento platónico. Algunas ideas contenidas en esos capítulos fueron presentadas como ponencia en un coloquio sobre el *Teeteto* de Platón que tuvo lugar en Lisboa (2003), donde además de las discusiones con José Gabriel Trindade Santos, me beneficié de las observaciones y conversaciones que mantuve con Giovanni Casertano, Franco Ferrari y Franco Trabattoni. John Cleary leyó críticamente el capítulo 2; le estoy agradecido por sus observaciones que me ayudaron a repensar la última sección de ese capítulo. Una versión diferente del capítulo 4 fue presentada en el Seminario de Filosofía Antigua de la Università di Roma Tor Vergata en una sesión memorable para mí (Febrero de 2007). Estoy agradecido con el auditorio y, en especial, con Aldo Brancacci (mi anfitrión en esa oportunidad), Francesco Aronadio y Diana Quarantotto por sus observaciones y comentarios críticos. Ricardo Salles examinó distintas versiones de los dos capítulos dedicados a los estoicos; sus observaciones críticas me obligaron a mejorar la presentación de mis argumentos. Mis conversaciones con Ricardo sobre temas estoicos a lo largo de los últimos ocho años –y sobre todo las intensas sesiones de trabajo que hemos tenido en los últimos cuatro años en relación con nuestro proyecto común de traducir del griego y del latín, y de comentar el material más relevante sobre estoicismo antiguo (y en menor medida del estoicismo medio e imperial)– me han ayudado a tener un enfoque más amplio de varios temas que no había percibido suficientemente sobre el estoicismo. Las objeciones implacables de Ricardo siempre me obligaron a repensar los problemas. Mi colega y amigo Jorge Mittelmann leyó el capítulo 7 y me benefició con sus comentarios y críticas. Entre noviembre de 2006 y enero de 2007 compartimos el extraordinario ejercicio de leer en griego el libro II de los *Analytica Posteriora* de Aristóteles. Las discusiones e intercambio de ideas que mantuvimos con Jorge me permitieron repensar y, en algunos casos, incorporar algunos de los pasajes discutidos de *Analytica Posteriora* a los capítulos de Aristóteles incluidos en este libro. Alejandro G. Vigo, como siempre desde hace casi tres décadas, respondió con entusiasmo y desinterés a varias consultas y me benefició con sus observaciones agudas y siempre constructivas. Le estoy agradecido también por haberme permitido hacer uso (y ampliar) algunas ideas de nuestro artículo conjunto sobre las pasiones estoicas.[4]

[4] Boeri-Vigo 2002.

Me unen a Alejandro Vigo motivaciones e intereses que van más allá de las ocupaciones puramente académicas. Nuestra amistad está por cumplir treinta años; me es muy grato reconocer aquí el valor de nuestra amistad y dedicarle este libro como un modesto homenaje.

Marcelo D. Boeri
Santiago de Chile, abril de 2007.

INTRODUCCIÓN

1. Planteo general del problema

Apariencia y realidad es el título de un importante libro del destacado filósofo británico Francis Bradley. Bradley concibió su obra como "un ensayo de metafísica" que se proponía hacer una discusión crítica de "los primeros principios" o, más precisamente, un "estudio escéptico de los primeros principios", aunque aclaraba que por "escepticismo" no debía entenderse duda o falta de creencia en una afirmación u otra, sino un intento de volverse conciente de todos los preconceptos y de dudar de ellos.[1] En ese espíritu, hacía notar que el mal y el bien no son ilusiones, sino "apariencias" (*i.e.* las cosas o acciones se nos aparecen como siendo buenas o malas pero esa apariencia no es una mera ilusión). Con un tono fuertemente hegeliano –explícitamente reconocido por Bradley–[2] argumenta que la verdad y la bondad son la correspondencia o la identidad de la idea y la existencia. En el dominio de la verdad comenzamos con la existencia, como si se tratara de la apariencia de la perfección, y proseguimos en dirección de lo que, completo en términos ideales, tiene que estar ahí. En el caso de la bondad, por su parte, comenzamos con la idea de lo que es perfecto y luego realizamos o encontramos esta misma idea en lo que existe. La bondad sería, entonces,

> "la verificación en la existencia de un contenido ideal deseado [...], de donde se sigue que tanto la bondad como la verdad contienen la separación de la idea y de la existencia [...] y, por lo tanto, cada una es apariencia y, sin embargo, un aspecto unilateral de lo Real".[3]

La oposición que la expresión "apariencia y realidad" involucra se encuentra ya en los pensadores antiguos. "Apariencia" es una posible traducción del griego φαντασία; su campo semántico, aunque a veces varía en ciertos usos de detalle, remite habitualmente a lo que tiene ciertos rasgos accidentales o más o menos engañosos de las cosas. También indica cierta duda respecto de una cosa, un hecho o un estado de cosas, como cuando uno dice "aparentemente está nevando en la

[1] Bradley 1946: ix-x.

[2] Bradley 1946: 318, n. 1

[3] Bradley 1946: 355-56. Se trata, naturalmente, de algunas referencias tomadas en forma aislada del texto de Bradley, quien entiende "lo Real" en el sentido hegeliano de "lo Absoluto" (cf. cap. XXIV), un sentido que no está presente en este libro ni desempeña un papel importante. Algunas de sus observaciones y discusiones son oportunas, sin embargo, para lo que me propongo presentar en esta INTRODUCCIÓN.

montaña", expresión que describe un cierto "aparecer" de algo, pero un aparecer que refleja una cierta duda o falta de certeza por parte del sujeto. Puesto que ese algo se *aparece* de un modo determinado, a uno le *parece* que eso que se le aparece o hace presente *es* así. Por lo que uno ve o percibe "tiene la impresión o el parecer" de que está nevando en la montaña. Lo aparente en este sentido es algo que se le muestra o presenta al sujeto percipiente como siendo de un cierto modo, pero puede ser algo respecto de lo cual no tiene certeza. En este sentido, la apariencia es algo irreal, algo que probablemente es erróneo o falso en el plano judicativo cuando el sujeto traduce lingüísticamente el contenido de sus percepciones;[4] naturalmente, en este proceso también puede haber involucrado un error de tipo perceptivo que le hace creer al sujeto percipiente que la proposición con la cual traduce al plano lingüístico los contenidos de sus impresiones es verdadera cuando, en realidad, es falsa. La mera impresión o "aparición" del remo quebrado en el agua no significa que la proposición "el remo está quebrado" sea verdadera, y aunque esa impresión o aparición puede ser "verdadera" (ya que a cualquier sujeto con su aparato perceptivo en buenas condiciones el remo efectivamente se le aparecerá quebrado cuando está sumergido en un espejo de agua claro en un día soleado) el juicio que expresa el contenido de esa impresión no es necesariamente verdadero.[5] En todo caso, me interesa señalar que el vocablo φαντασία ("apariencia", "aparición", "representación", "imaginación", "presentación") tiene un doble valor –cognitivo y fisiológico– que con frecuencia queda oscurecido y se confunde; esto tal vez ocurre por el hecho de que no puede separarse lo uno de lo otro en la medida en que los seres racionales no tenemos meras "presentaciones", en un sentido puramente sensorial, sino que tales presentaciones ya pueden ser verdaderas o falsas.

Desde la Antigüedad la apariencia (φαντασία, φάντασμα) se entendió como una ilusión en el plano perceptivo y como un error o falsedad en el plano cognoscitivo. Hay sobradas muestras de esto en algunos pasajes muy significativos de los diálogos de Platón (cf. *Rep.* X, *Teet.* y *Sof.*) y, obviamente, también en Aristóteles (*Met.*, *DA*, *EN*). La distinción reaparece con renovada fuerza en los filósofos helenísticos en el contexto de sus discusiones epistemológicas y morales. Varios pensadores importantes de este período de la historia de la filosofía hicieron un esfuerzo por encontrar un criterio apropiado para distinguir lo "aparente" de lo "real", aunque en el trasfondo de una ontología subyacente diferente (estoicos y Epicuro), que ya no aceptaba la posición platónico-aristotélica según la cual las formas o fines pueden tener un carácter explicativo –y, en ese sentido, ser "reales" o conferir "realidad" a aquello que explican y ser en sí mismos lo más real– o con la propuesta seria y directa de eliminar, sin más, la posibilidad de aceptar un criterio de verdad (teórico o práctico), como hacen los escépticos (Pirrón, Carnéades, Arcesilao, Sexto Empírico). Con la palabra "realidad" tenemos más dificultades todavía, pues en el sentido común y en filosofía el término tiene significados no siempre unívocos. Si a uno le preguntan

[4] Como veremos en el capítulo 9, los estoicos sostienen que una impresión o fantasía es sin más una proposición.

[5] El ejemplo del remo quebrado aparece de manera explícita por primera vez en Sexto Empírico, *M* VII 244, pero tiene un significativo adelanto en Platón, *Rep.* 602c.

"¿qué es la realidad"? se verá seguramente en apuros, pues definir *la* realidad no es una tarea sencilla; requiere de ciertos criterios que hayan sido lo suficientemente probados –sobre todo en casos en los que se necesita un cierto refinamiento de análisis en la distinción de los objetos y los estados de cosas o de sus cualidades peculiares– y que, por lo tanto, puedan ser útiles para hacer las distinciones del caso. No obstante, aunque uno en un primer momento puede sentirse perplejo ante tan enorme pregunta, es probable que se sienta habilitado para decir que el amor que siente por sus hijos es "real", que la "realidad" económica es cada vez más apremiante, que "en realidad" el enamoramiento eterno no existe, o que Borges fue un escritor "realmente" bueno. En todos estos usos del sustantivo *realidad* (y del adverbio correspondiente) lo que se quiere dar a entender es que algo es real si es cierto, verdadero, indudable; también se implica que algo es real porque se trata de algo efectivo en lo que uno eventualmente puede confiar. Por ejemplo, cuando decimos que algo es "efectivamente así" porque, independientemente de la percepción individual de cada uno y de los enfoques particulares condicionados por el contexto cultural en el que uno vive o por la educación que ha recibido, lo que queremos decir es que se trata de algo que nos involucra a todos, como la realidad política internacional o ciertos valores absolutos que, solemos a veces pensar, por el hecho de ser "absolutos" se aplican a todo el mundo, sin importar el contexto cultural en el que se encuentre cada uno.

Ahora bien, si pasamos al mundo griego, el problema con lo que en español llamamos "realidad" se hace aún más complejo; y ello es así porque en griego no hay una palabra para "realidad", aunque dentro de ciertos contextos hay vocablos que legítimamente podemos traducir por "realidad". Piénsese en las expresiones platónicas τὸ ὄν, οὐσία, (*Fedón* 76e8-77a5; 78d1-7; 92d8-9) o el pleonasmo τὸ παντελῶς ὄν ("lo que es plenamente": *Rep.* 477a3; cf. también *Sof.* 240b3: τὸ ἀληθινὸν ὄντως ὄν: "lo verdadero es lo que realmente es"), que son todas fórmulas que remiten a lo "verdadera o efectivamente existente", "a lo que es en sentido pleno o estricto", a "lo real" (en diálogos como *Fedón, Rep.* o *Tim.*, por ejemplo, ese tipo de expresiones remite claramente a las Formas o Ideas, "lo máximamente real" en el sentido de lo que siempre es y nunca está sujeto al devenir y, por eso, "*realmente* es"; cf. *Tim.* 27d5-28a4 y 29c3). O sea, aunque la palabra "realidad" no existe en griego, obviamente hay expresiones que hacen referencia de un modo muy directo a lo que entenderíamos como "real" en el sentido de "lo máximamente real o verdadero"; y ello no solo en el sentido de que lo que es en sentido propio *es* o *existe* más que lo que es de un modo derivado, sino también en el sentido de que "lo máximamente real" confiere "realidad", "ser" o "verdad" a lo que deriva de ello. Esto se advierte con cierta claridad cuando se distingue "lo que *es* real" de lo que únicamente "(a)*parece* real". Hay al menos un sentido en el que puede decirse que todo lo real es aparente –cuando lo que se aparece coincide con lo real–, aunque no necesariamente todo lo aparente es real. Claro que en este caso, como veremos, se requiere de un cierto refinamiento para evaluar posibles criterios que nos permitan, sobre una base más o menos confiable, distinguir lo "aparente" de lo "real".

En la Antigüedad varios filósofos ya hacían la oposición "apariencia-realidad", aunque es bastante claro que no siempre se referían a lo mismo cuando decían que

algo, siendo ese algo una "cosa", un hecho o un estado de cosas es "lo real". Para Platón, por ejemplo, lo real son las Formas o Ideas (εἴδη; ἰδέαι); para Aristóteles la forma (εἶδος) –que en ciertos contextos puede identificarse con el fin y con la "actualidad", "acto" o "actualización" de algo (ἐνέργεια; ἐντελέχεια)– también es "lo real",[6] y, sin duda, mucho más real que la materia y que el compuesto de materia y forma.[7] Pero, claro está, Platón y Aristóteles no entienden lo mismo por *eîdos*. Para Platón un εἶδος es algo mucho más real que un particular sensible, pero es o existe "más allá" o "al margen" del particular sensible, si es que algunos pasajes centrales del *Fedón* –en los que Platón sostiene que las Ideas o Formas están "más allá de o al margen de las cosas que participan en ellas"–,[8] deben entenderse en el sentido en que sugiere Aristóteles, *i.e.* en el sentido de que las Formas están separadas de los particulares sensibles por cuanto no son inmanentes a estas y poseen independencia ontológica (*i.e.* para su existencia no dependen de las cosas que participan de ellas).[9] Se trata de algo sin mezcla, puro, inteligible, indisoluble, inmortal y único en su género (*Fedón* 66a1-3; 67b1-e2; 80b1-2) que, aunque no está mezclado con lo sensible, le otorga "realidad". Para Aristóteles el particular es real, pero su realidad depende del εἶδος inmanente a él, la forma que determina al objeto como lo que es.[10] La forma, en efecto, "actualiza o efectiviza" la realidad de la cosa, es el principio

[6] La palabra alemana para "realidad", Wirklichkeit, es también muy interesante para ilustrar el sentido filosófico del vocablo y para comprender algunos términos griegos que, en ciertos contextos y con las restricciones del caso, uno podría interpretar como "realidad". Wirklichkeit tiene que ver con el verbo verwirklichen, "realizar", "hacer real algo", "efectivizar". No es sorprendente, por tanto, que en alemán se traduzca el griego ἐνέργεια por Wirklichkeit, pues se trata de la "efectivización" o la "realización" de algo. Para Aristóteles algo es "en acto" (κατ᾽ ἐνέργειαν, ἐνεργείᾳ) cuando efectiva o realmente es lo que es o debe ser según su propia estructura ontológica. Lo "real" (o lo que efectivamente es real) es tal por el hecho de haber actualizado una capacidad esencial a sí mismo, y esto puede darse en el contexto de una explicación de carácter físico (*Fís.* 255a23-b1), moral (*EN* 1098a13-b31; 1177a12-18) o psicológico (*DA* 417a6-13; 417a32-b22; 426a13-14; 428a6-7).

[7] Cf. *Fís.* 193a33-b8; sobre las partes de los animales 640b28-29; *Met.* IX 8.

[8] Platón, *Fedón* 74a9-12: "¿Afirmamos que hay algo igual (τι εἶναι ἴσον) –no me refiero a un leño [igual] a un leño ni a una piedra igual a una piedra, ni a ningún otro caso de esa índole, sino a otra cosa que existe al margen de todas estas (παρὰ ταῦτα πάντα, *i.e.* al margen de leños, piedras, etc., de los que puede predicarse la propiedad "igual")–, lo igual en sí? (αὐτὸ τὸ ἴσον) ¿Decimos o no que existe algo así?". La posición tradicional, inaugurada por Aristóteles, de la trascendencia de las Formas platónicas ha sido cuestionada por algunos intérpretes en las últimas décadas (cf. Fine 1984 y 1986. Para una defensa de la interpretación tradicional –que suscribo–, según la cual en Platón –y, más precisamente, en el *Fedón*– las Formas no son inmanentes a sus particulares sensibles y son ontológicamente independientes de ellos cf. Devereux 1999, especialmente 198 ss.

[9] Cf. Aristóteles, *Met.* 1078b30-32.

[10] El particular es un "esto" (o un "algo esto"; τόδε τι) en la medida en que es un "algo determinado o definido" como un ente diferente de otro. Sin embargo, si la sustancia (οὐσία) es un particular, no será cognoscible pues un particular puede no ser algo completamente definible. El "esto" puede entenderse también como "el qué es algo o lo que es algo" (Aristóteles, *Met.* 1028a11-18), es decir como una forma. Pero una forma es un universal que, aunque definible y, por tanto, cognoscible, no será capaz de tener una existencia independiente –piensa Aristóteles contra Platón–, pues el

que definicionalmente distingue al objeto como lo que es, ya que una forma es la definición o enunciado de la esencia o "qué era ser" de la cosa (*Met.* 1013a26-27: τὸ εἶδος καὶ τὸ παράδειγμα, τοῦτο δ' ἐστὶν ὁ λόγος τοῦ τί ἦν εἶναι).

Los estoicos también buscaron criterios para distinguir lo real de lo aparente, aunque tales criterios se encuadraron dentro de una ontología subyacente muy diferente a la de la tradición platónica. Platón había distinguido claramente la diferencia entre causa en sentido estricto, por un lado, y causa como condición necesaria, por el otro (*Fedón*, 98d-99a).[11] En las doxografías antiguas que transmiten la teoría estoica de la causalidad esa importante distinción platónica es dada por supuesta; pero la causa en sentido estricto no la encuentran ya los estoicos en el intelecto (νοῦς) ni en ninguna otra entidad cuya naturaleza no sea de carácter corpóreo. Es en este punto donde se ve con claridad la diferencia radical de la ontología estoica (y también epicúrea) respecto de la tradición precedente: ni un intelecto ni una forma pueden ser causa, ya que son incapaces de interactuar con aquello sobre lo cual supuestamente operan y no son entidades "activas" en el sentido de "aquello por lo cual, en virtud de su naturaleza activa, se produce el efecto; por ejemplo, el sol o el calor del sol es causa de que se derrita la cera o del derretimiento de la cera" (cf. Sexto Empírico, *PH* III 14). El tiempo (uno de los incorpóreos estoicos) es para los estoicos causa en el sentido de *conditio sine qua non* (cf. Clemente, *Strom.* VIII 9, 25, 4=*SVF* II 346, transmitiendo una posición estoica; véase también el testimonio de Séneca, *Ep.* 65, 4=*SVF* II 346a).[12] El ejemplo de Clemente es el de un aprendiz: en el proceso de aprendizaje intervienen diferentes factores causales; uno de ellos es el tiempo que, en ese proceso, es el que "ofrece la explicación de las condiciones sin las cuales no [se produce el efecto]" (ὁ δὲ χρόνος τῶν ὧν οὐκ ἄνευ λόγον ἐπέχει).[13] La causa en sentido estricto, por otra parte, no la encuentran los estoicos en el intelecto (platónica o aristotélicamente entendido) ni en ninguna otra entidad cuya naturaleza no sea de carácter corpóreo. Es en este punto donde se ve con claridad la diferencia radical de la ontología estoica respecto de la tradición precedente: ni un *noûs* ni un *eîdos* pueden ser causa, ya que son incapaces de interactuar con aquello sobre lo cual operan y no son entidades "activas" en el sentido indicado por

universal se predica de una pluralidad de particulares y, en este sentido, parece depender de ellos. La "solución" a este dilema la encuentra Aristóteles en su concepción del particular individual como un compuesto de materia y forma.

[11] La reformulación platónica de esta cuestión reaparece en el *Tim.* en términos de causas primeras y causas segundas (cf. *Tim.* 46c-48b).

[12] Para una discusión de los incorpóreos estoicos y su función causal me permito remitir a Boeri 1992, 2001 y 2003c. Para la teoría estoica del tiempo cf. Salles 2005

[13] Aquí se plantea un problema porque para los estoicos solo es causa aquello cuya naturaleza es de carácter corpóreo (cf. Sexto, *M* IX 211; Aecio, *Plac.* I 11, 5). El tiempo, sin embargo, es uno de los incorpóreos (Sexto, *M* X 218). Se trataría de "causa" en sentido amplio, como "condición sin la cual no"; lo que me interesa destacar es sobre todo el cambio de enfoque en la cualidad de aquello que oficia de causa en sentido estricto y de la cualidad de lo que ejerce una función causal en el sentido de mera condición: para los estoicos es causa como mera condición un incorpóreo (*i.e.* un incorpóreo no es causa en sentido estricto). La causa real, en cambio, es un cuerpo. Más detalles sobre este punto pueden verse en los capítulos 8-9.

Sexto (cf. *PH* III 14). En suma, en tanto las condiciones necesarias en el ejemplo platónico del *Fedón* eran entidades de naturaleza corpórea, y por ello causas en un sentido secundario o derivado, en la teoría estoica tales condiciones son de naturaleza incorpórea (en el ejemplo que da Clemente, el tiempo); la causa en sentido estricto para Platón es una entidad incorpórea (el intelecto, la decisión o elección de Sócrates de permanecer en prisión, un pensamiento, una Forma).[14] La causa en sentido estricto para el estoicismo es, en cambio, un cuerpo. En el helenismo lo verdaderamente real pasa a ser ahora lo corpóreo, pero eso no cambia el hecho de que es posible distinguir lo que se aparece –y que no necesariamente coincide con lo que efectivamente es algo– de lo que aparece y coincide con lo que efectivamente es. Como veremos en los capítulos dedicados a los estoicos (capítulos 8-9), este cambio de ontología tuvo un impacto decisivo en sus consideraciones de psicología moral y en sus teorías del bien.

Quisiera regresar brevemente a Bradley para señalar un interesante aspecto que se conecta con algunas discusiones que encontramos en los filósofos helenísticos. Bradley trata de mostrar que si se entiende el mundo como una ilusión y un error que fuerza o pone a prueba nuestra mente, el mundo se torna auto-contradictorio y resulta que es apariencia, no realidad. Siguiendo una línea argumentativa que procede del empirismo británico, Bradley distingue cualidades primarias y secundarias. Las cualidades originales primarias son los rasgos intrínsecos de un objeto (solidez, extensión, movimiento, reposo, número; Locke, *Essay*, II 8, 9); dado que estos rasgos son inseparables del objeto, aun cuando este se divida en partes pequeñísimas que nos impidan su percepción, las cualidades primarias son independientes de nuestra percepción de ellas. Las cualidades secundarias en la misma cosa no son más que el poder de producir en nosotros las ideas de colores, sonidos, olores, sabores, etc. (Locke, *Essay*, II 8, 10). Ahora bien, argumenta Bradley, si uno toma las cualidades primarias como "lo real" y todo lo demás como derivado de ello, la

[14] La distinción entre causa en sentido estricto (τὸ αἴτιον τῷ ὄντι) y causa como condición necesaria (ἄλλο δὲ ἐκεῖνο ἄνευ οὗ τὸ αἴτιον οὐκ ἄν ποτ᾽ εἴη αἴτιον) aparece como conclusión de la discusión de la tesis de Anaxágoras, quien, según Platón, aunque propone al intelecto (νοῦς) como causa, termina por no suministrarle un papel operativo verdaderamente causal. Es, argumenta Platón, como si uno dijera que Sócrates hace lo que hace a causa de su intelecto y luego argumenta que la causa de cada cosa que hace, como el permanecer sentado, se debe a que su cuerpo se compone de huesos, y nervios, y que los huesos son duros y tienen articulaciones que están separadas entre sí, etc. La verdadera causa de que Sócrates esté sentado en la prisión y no escape es que a los atenienses les pareció que era mejor condenarlo y que a Sócrates también le parece así (o sea, la causa es un factor no material, un estado de creencia). Lo que cuenta es la "creencia de lo mejor" y, aun cuando sea correcto decir que uno no puede hacer lo que le parece o cree que hay que hacer sin cosas tales como huesos, nervios, cuerpo, etc., si dijera que hace lo que hace por esas cosas (debido a o a causa de esas cosas: διὰ ταῦτα) y que al hacerlas las hace con su intelecto pero "no a causa de la elección de lo mejor" (οὐ τῇ τοῦ βελτίστου αἱρέσει), la explicación carecería de exactitud pues sería tanto como no distinguir que una cosa es "lo que en verdad o en sentido estricto es causa" de "aquello sin lo cual la causa no podría ser causa" (Platón, *Fedón* 98c4-99b4). Como veremos, en sentido estricto no es que los estoicos le quiten al alma o al intelecto poder causal, sino que consideran que el alma o, en general, los estados anímicos son de índole corpórea.

realidad del mundo deben ser los aspectos estructurales primarios de los objetos, no sus aspectos accidentales o derivados. Un hecho que se da por supuesto en este argumento es que una cosa, para ser tal, debe ser auto-dependiente, debe existir por sí misma, una tesis que, como sabemos, se remonta a Platón y Aristóteles y, de un modo diferente, también al empirismo estoico y epicúreo. Pero hay otro problema: aunque no hay demasiadas dificultades para admitir que las cosas son coloreadas, no siempre son coloreadas del mismo modo para cualquier ojo. Las cosas tienen cualidades secundarias solamente para un órgano sensorio; las cualidades serían "adjetivos" que sobrevienen a las relaciones de lo extenso y esto sería únicamente lo real. Que esto es así lo muestra la "sensación o percepción subjetiva" como los sueños o las ilusiones que, eventualmente, pueden inducir a tener creencias falsas.

Este asunto aparece tratado, *mutatis mutandis*, en un interesante pasaje del *Teet.* de Platón que discutiré con algún detalle en el capítulo 3; sin embrago, quisiera hacer aquí un breve adelanto de esa discusión y establecer una analogía con el argumento de Bradley: si una cosa no es coloreada del mismo modo para cualquier ojo, parece que no es coloreada en sentido estricto, o que no lo es en absoluto. O sea, una cosa es fría, caliente, etc según las diferentes partes de la piel, y si no tiene una relación con la piel capaz de sentir diferentes intensidades de frío o calor pareciera que no hay cualidades como frío o calor (Bradley parece pensar en la cualidad que *per se*, independientemente de los sujetos que sienten las cualidades, llamamos frío, calor, etc.). Otro tanto podría decirse de los sonidos que, en la medida en que no son oídos, parecen no ser reales o ser "apenas reales". La conclusión general del argumento de Bradley es que "las cosas tienen cualidades secundarias solamente para un órgano. Únicamente lo extenso es 'real'".[15] Las sensaciones subjetivas muestran que, tal como podemos tener una sensación sin el objeto (en el sueño, por ejemplo) y el objeto sin la sensación (como en el caso de la representación), el uno no puede ser la cualidad del otro. Las cualidades secundarias, por lo tanto, son la apariencia que procede de la realidad que, en sí misma, no tiene cualidad sino extensión. La discusión de Bradley del conocimiento sensible es mucho más larga y detallada, pero lo visto hasta aquí sirve para mostrar cómo un filósofo contemporáneo y con una posición empirista que parece estar en las antípodas del platonismo parece compartir, sin embargo, algunos presupuestos del platonismo en el examen del conocimiento sensible. La "realidad" de las cualidades sensibles parece depender del hecho de que un sujeto sintiente o percipiente sienta o perciba de una determinada manera algo. Cuando uno bebe vino estando sano, argumenta Platón, le parece placentero y dulce, pero cuando lo bebe estando enfermo, tanto el sujeto enfermo como la bebida producen efectos diferentes (*Teet.* 160c9ss.). Lo que está a la base de esta sutil observación es la tesis de que tanto lo que produce una acción como lo que la recibe son factores responsables de la producción de la percepción y de sus peculiaridades (como la dulzura o el amargor del vino, según sea el estado en el que se encuentra el sujeto). El sujeto sano *y* la bebida han hecho al vino "dulce" e, igualmente, el sujeto enfermo *y* la bebida han hecho al vino "amargo".

Ahora bien, ¿qué razones tenemos para distinguir apariencia de realidad? ¿Qué es lo que nos permite decir que esta cosa, hecho o estado de cosas es una mera apa-

[15] Bradley 1946: 10.

riencia y no una realidad o, inversamente, que se trata de "algo real" y no de una mera apariencia? Desde Platón hasta nuestros días se ha propuesto y discutido la tesis de que solamente se perciben datos de los sentidos. La crítica a este tipo de posición sostiene que las razones que han ofrecido los filósofos para avalar esa opinión se apoyan principalmente en el llamado "argumento de la ilusión", del que hablaba hace un momento. El punto de partida de este argumento es que los objetos se aparecen o presentan apariencias diferentes a diferentes observadores, o al mismo observador pero en condiciones diferentes (una significativa anticipación de este planteo se encuentra en el pasaje de Platón que mencioné hace un momento; *Teet.* 152a-c; 160c). Los factores que establecen las diversas apariencias de los objetos ante observadores distintos o ante un mismo observador son, en algunos casos, externos e internos al sujeto (la luz, la posición del sujeto percipiente, cómo se encuentra dispuesto el sujeto –sano o enfermo–, su posición, etc.). La primera consecuencia que en general se extrae del hecho de que las apariencias de las cosas varían es que tal variación prueba que las personas no perciben las cosas tal como en realidad son. Si dos observadores diferentes perciben cualidades contrarias de un mismo objeto, parece razonable pensar que a uno de los dos observadores se le está presentando una apariencia engañosa. Ahora bien, puede que el objeto (para tomar el ejemplo que ofrece Platón en el *Teet.*, el viento) no sea ni como se le aparece a un observador o sujeto percipiente (frío), ni como se le aparece a otro (tibio), pero lo que no puede ocurrir es que el viento sea ambas cosas a la vez. Todo observador o sujeto percipiente suele juzgar que percibe las cosas tal como son (sobre todo si, implícita o explícitamente –como es el caso del personaje Teeteto en el diálogo homónimo de Platón– se ha identificado previamente el ser con el aparecer), pero en el ejemplo uno de los dos observadores debe estar sufriendo una ilusión, que puede ser traducida en un juicio; quiero decir, en tanto la representación o ilusión quede alojada en el propio sujeto no hay mayores compromisos ni problemas. La dificultad aparece cuando esa representación es articulada en un juicio y cuando dos juicios con valores de verdad diferentes pretenden ser la descripción correcta del mismo hecho. El punto importante de esta discusión es que decir que un objeto puede parecer a veces lo que no es no implica que nunca lo percibamos tal como en realidad es. Hay al menos un caso, sin embargo, en el que la apariencia no se diferencia de la realidad: aquel en el que lo que se aparece y lo que en realidad es algo coinciden, es decir, cuando la apariencia coincide con la realidad. Pero el punto crítico aquí es que para establecer que es posible percibir un objeto tal como en realidad es o para decir que lo que uno está percibiendo es una mera apariencia hay que presuponer que, toda vez que un objeto es percibido, es posible establecer un criterio que le permita a uno distinguir con certeza lo aparente de lo real.

Este es, precisamente, uno de los aspectos centrales de la discusión y que será objeto de especial consideración en este libro: el problema de el o de los criterios que pueda o puedan servir de parámetro o parámetros para distinguir una cosa de la otra. Me interesa enfatizar el hecho de que el problema no se limita al dominio puramente teórico de lo que podemos llamar, de un modo muy general y tal vez ambiguo, una "teoría del conocimiento"; en el caso concreto de los textos de los filósofos griegos que me propongo considerar (pero, probablemente, también en las discusiones contemporáneas) la dificultad de establecer un criterio para distin-

guir lo real de lo aparente se hace extensivo al dominio práctico. Al menos desde Sócrates y por lo menos hasta los estoicos y Sexto Empírico en el siglo II d.C. la distinción bien real-bien aparente fue más o menos habitual y constituyó un tópico muy relevante en la discusión moral. En los capítulos iniciales de este libro presento el problema "apariencia-realidad" tal como es considerado por Sócrates (o por el Platón temprano) en el contexto de discusiones de carácter predominantemente moral. El capítulo 1 discute algunas posiciones socráticas típicas (como "el tirano no tiene un gran poder ni hace lo que quiere", "es peor cometer injusticia que padecerla", o "para quien ha cometido un delito es bueno ser castigado"), pues creo que allí aparece claramente delineada la distinción apariencia-realidad en ambos planos: el puramente cognoscitivo en un sentido teórico puro y el práctico. Argumentaré que el carácter contra-intuitivo de esas tesis se explica por el hecho de que el sujeto cognoscente o el sujeto moral está ubicado en el lado de la pura apariencia que confunde con la realidad debido, precisamente, a su propio estado de creencia que coincide con una capacidad cognoscitiva débil que se refleja en su estado disposicional incorrecto. Tanto el estado cognitivo como el estado disposicional son "ignorancia". Tal capacidad cognoscitiva hace que el sujeto de conocimiento y de acción evalúe inadecuadamente y en clave "corto-placista" lo que se muestra como correcto y bueno, pero sin reparar en el hecho de si eso mismo que se aparece así en el corto plazo seguirá manteniendo las cualidades que hacen que crea que seguirá siendo así en el mediano o largo plazo. En este sentido este primer capítulo procura dilucidar qué significa el conocimiento (ἐπιστήμη) que, según Sócrates, debe tener un agente moral virtuoso, conocimiento o saber que se identifica con su disposición de carácter. En conexión con esto último pondré cierto énfasis en la identificación que hace Sócrates entre lo que (a)parece bueno en el corto plazo pero que, eventualmente, puede no constituir un bien real toda vez que en el mediano o largo plazo puede transformarse en un daño para el agente.

En el capítulo 2, presento de un modo somero la clasificación platónica de los bienes (tal como es descripta por Platón en *Rep.* II) y discuto la defensa de Glaucón de la tesis de Trasímaco, así como la defensa de Sócrates de la vida justa. Esta discusión se hace, de nuevo, con el trasfondo apariencia-realidad, toda vez que un aspecto importante del debate se concentra en la diferencia entre "*ser* justo", por un lado, y "*parecerlo*", por el otro. En la interpretación de este asunto me interesa defender la hipótesis de que el desacuerdo entre

(*a*) la posición de la cual Glaucón oficia de vocero (*i.e.* la tesis que elogia la injusticia por la conveniencia que conlleva su práctica) y

(*b*) la posición de Sócrates (que sostiene que, aun cuando la práctica de la justicia implica consecuencias *aparentemente* malas, su ejercicio es conveniente) se explica a partir de dos concepciones muy diferentes del bien.

En efecto, en tanto la tesis (*a*) sostiene que cosas como riqueza, belleza, reputación, etc. son bienes y cosas como pobreza, fealdad o falta de reputación males, la tesis (*b*) sostiene que riqueza, belleza o reputación son bienes, pero solamente bienes condicionales, y que cosas como pobreza o falta de reputación son males solo en un sentido aparente respecto de lo que es efectivamente un mal. En la sección final de

este capítulo trato brevemente el valor de la Forma del Bien en la vida buena.

En el capítulo 3 me propongo ofrecer una interpretación de la teoría platónica de la percepción (tal como puede ser reconstruida a partir del *Teet.* y de algunos pasajes del *Sof.*), así como las objeciones que presenta Platón a la epistemología protagórea del *homo mensura* y la ontología heraclítea del flujo permanente. También me interesa subrayar allí el modo en que Platón parece haber incorporado algunos aspectos de esas teorías a su propia explicación y las consecuencias que implica la crítica a la tesis sensista en el nivel práctico. En el capítulo 4 ofrezco una explicación (un poco conjetural) de por qué Platón rechaza todas las definiciones de conocimiento en el *Teet.* al proponer una lectura "disposicional" de qué significa ἐπιστήμη, más que "proposicional". Este enfoque no ofrece, naturalmente, una solución al final aporético del *Teet.*, pero es útil para advertir la importancia que parece haber tenido para Platón no hacer una lectura puramente "epistemológica" del supuesto "diálogo del conocimiento", y permite explorar algunas otras conexiones con aspectos de índole práctica en el curso del rechazo sistemático de las tres definiciones canónicas de conocimiento que se presentan en el *Teet.* Los tres capítulos dedicados a Aristóteles (5-7) examinan aspectos epistemológicos, morales y de teoría de la acción. El capítulo 5 procura mostrar que la presencia socrática en Aristóteles, el crítico más emblemático de Sócrates, es más fuerte de lo que en general algunos estudiosos han estado dispuestos a admitir; creo que hay algunas conexiones en este sentido que pueden ser útiles para explicar algunos desarrollos de las investigaciones morales de Aristóteles, como el peculiar tipo de percepción que tendría el virtuoso a quien en cada caso se le aparece lo verdadero y juzga correctamente (*EN* III 4), o el principio práctico socrático –que Aristóteles ni siquiera discute–, según el cual nadie lleva a cabo una acción creyendo que aquello en vistas de lo cual hace lo que hace es malo ("todo intelecto elige lo que es mejor para sí mismo y la persona equitativa obedece su intelecto"; *EN* 1169a17-18), o la noción aristotélica de "destreza" o "astucia" (δεινότης), que parece un desarrollo de algunas discusiones socráticas (Cf. Platón, *Hip. Men.* 365d-e; Aristóteles, *EN* 1144b2-15). En el capítulo 6 presento una modesta explicación de la teoría aristotélica de la percepción y, junto con ella, de la "apariencia", "aparición" o "representación" (φαντασία) e intento discernir la relevancia que la "discusión teórica" –en el contexto de la psicología y epistemología aristotélicas– de la percepción y de la "fantasía" tienen para el análisis en el plano de la acción, tal como aparece discutido el problema cuando Aristóteles incorpora los resultados de su discusión teórica de la sensación y de la fantasía a su explicación de la acción (cf. la distinción entre "fantasía sensible y racional o deliberativa"; *DA* 433b29-30; 434a7). En el capítulo 7 examino algunos aspectos de la teoría aristotélica de las pasiones o estados emocionales (πάθη) y señalo algunas conexiones entre la teoría de las emociones y la "filosofía de la mente" de Aristóteles. Me interesa mostrar la relevancia que tiene para Aristóteles la inclusión de las emociones en la vida buena y el modo en que tal inclusión aparece en la distinción bien real-bien aparente en contextos morales. También discuto el "carácter proposicional" de las emociones aristotélicas; en la sección final, ofrezco un modesto argumento en contra de una lectura funcionalista-materialista de la psicología aristotélica y discuto algunas conexiones del problema mente-cuerpo en Aristóteles y en Searle.

Los capítulos 8 y 9 están consagrados a los estoicos, quienes en la discusión del problema que trata este libro y hasta donde es posible reconstruir sus posiciones y argumentos, tuvieron bastante que decir al respecto. Como tesis general de estos capítulos me propongo mostrar que los estoicos retoman algunas posiciones básicas del socratismo (en su versión platónica), pero "tamizadas" a la luz de las objeciones de Aristóteles a lo que este consideró la posición intelectualista más extrema de Sócrates. En el capítulo 8 discuto las pasiones estoicas como formas de "bien aparente" y reconstruyo una posible versión de la explicación estoica de la incontinencia. Allí argumento que, aun defendiendo una posición intelectualista, los estoicos no estuvieron dispuestos a sostener que el fenómeno de la incontinencia no es posible o que no puede explicarse, sino que, por el contrario y sobre la base de la evidencia fragmentaria disponible, puede ofrecerse un intento aceptable de reconstrucción de la teoría estoica de la acción y del modo que, de acuerdo con esa teoría, los estoicos habrían explicado la incontinencia. El siguiente capítulo, dedicado también a los estoicos, se centra en una importante (y difícil) noción estoica que desempeñó una función relevante, no solo en su epistemología sino también –como argumentaré– en su explicación de la acción: la de "fantasía cataléptica o cognitiva" (καταληπτικὴ φαντασία) que, para los estoicos, parece haber constituido *el* criterio de verdad. Me propongo explorar los alcances de ese criterio de verdad y examinar si se trata solamente de un criterio teórico o también práctico y, si este fuera el caso, cómo funciona ese criterio en el plano práctico como canon para distinguir el verdadero bien del bien aparente.

2. La distinción apariencia-realidad y el problema del bien

Todos sabemos (o creemos saber en un sentido ingenuo y pre-filosófico) qué es el bien. Cuando alguien dice "*x* es bueno" o "*x* es malo", siendo *x* una acción de un determinado tipo o una cosa cualquiera a la que atribuimos esos predicados, entendemos en general qué quiere decir. Claro que cuando los predicados "bueno" o "malo" se refieren a una acción estamos hablando de un sentido de bien (un sentido moral) y cuando lo atribuimos a una cosa de otro sentido de bien (un sentido extra-moral). Es manifiesto que cuando decimos que el vino es bueno no estamos implicando lo mismo que cuando decimos que actuar con justicia es bueno, o que mis propósitos y deseos eran buenos en un curso de acción determinado. "Bueno" dicho del vino tiene un carácter instrumental porque podemos estar queriendo decir que es bueno para la salud si se bebe con moderación o que es de buena calidad. Pero cuando decimos que un acto es bueno pensamos más bien que el deseo o propósito que mueve al agente en dirección de esa acción determinada son buenos por sí mismos. En este caso se trata de algo que es bueno (o puede ser bueno) en sentido absoluto, en el sentido de que es "moralmente" bueno. Una objeción habitual y atendible a este tipo de análisis sostiene que para argumentar eso uno tendría que dar una razón para probar que efectivamente llevar a cabo la acción *F* y no la acción *Y* es bueno, o que efectivamente hay un orden más o menos objetivo de cosas que lícitamente y dentro del margen de lo razonable puede denominarse "bienes". Aunque es cierto que intuitivamente muchas personas suelen convenir en que llevar a cabo cierto

tipo de actos (como matar o robar) es malo sin más, no es igual de intuitivo que sea malo sin más matar en una situación concreta de acción (por ejemplo, cuando uno mata en defensa de la propia vida). Es cierto que este es un ejemplo extremo; pero es precisamente en ese tipo de ejemplo en el que se ve que hay casos en los que se requiere cierto refinamiento en el análisis para determinar un criterio o un conjunto finito de criterios que me permita decidir qué es lo bueno y qué lo malo sin más, o qué es lo bueno y lo malo en una situación concreta de acción, dominio en el que lo que cuenta es un componente prudencial que me permitirá advertir que la aplicación estricta de una norma puede no ser efectivamente buena en esa situación concreta. En este sentido estoy dispuesto a suscribir la observación de Davidson, según la cual todos somos relativistas morales hasta cierto punto, pues aunque todo el mundo reconoce que es moralmente incorrecto matar a alguien para heredar su dinero, también todo el mundo reconoce que, en ciertas circunstancias (como cuando uno debe defender la propia vida), matar puede ser algo permitido.[16]

Por lo menos desde el Sócrates platónico[17] los filósofos se han esforzado por mostrar que hay razones para pensar que hay un cierto orden objetivo de bienes y que hay criterios más o menos razonables para distinguir *tipos* de bienes: bienes instrumentales, por un lado, y bienes absolutos o incondicionales, por el otro. Esa noción de un "bien objetivo o real" como diferente de lo que meramente aparece o se muestra como un bien coincide con lo que desde Aristóteles se entendió como "el verdadero objeto de deseo" o "como lo que es deseable por naturaleza" (*EN* 1113a21; *EE* 1227a28-29). Claro que cuando estos filósofos hacen este tipo de afirmación ofrecen argumentos para tratar de probar que, efectivamente, hay un conjunto de bienes que merecen el nombre de "verdaderos bienes". Este tipo de enfoque –que puede resultar algo extraño a una mirada posmoderna, que cree posible eliminar

[16] Cf. Davidson 2004: 40. Tanto el kantismo como el utilitarismo, sostiene Davidson, son cuestionables por el hecho de que no son capaces de explicar ciertos conflictos morales legítimos. En ese sentido, aunque uno estuviese convencido de la objetividad de muchos principios morales, si al mismo tiempo cree que tales principios pueden entrar en conflicto, tendrá reparos para aquellas posiciones filosóficas. En efecto, pueden darse casos en los que uno tenga que llevar a cabo un acto y también tenga que abstenerse de llevarlo a cabo. Por ejemplo, uno está obligado a salvar la vida de sus hijos, pero si solamente puede salvar la de uno de ellos se produce un genuino conflicto moral que al menos pone en duda la objetividad y universalidad del principio que dice que "hay que salvar la vida de los hijos" (cf. 2004: 41-42).

[17] En lo que sigue evitaré la expresión "Sócrates platónico" o "Sócrates de Platón". El Sócrates del que estaré hablando es, fundamentalmente, la versión que de Sócrates presenta Platón o, más precisamente, las varias versiones que de Sócrates ofrece Platón en algunos de sus diálogos tempranos y de transición (como *Apología, Laques, Prot., Men., Gorg.*). En años recientes algunos estudiosos se han mostrado escépticos a una lectura "desarrollista" de Platón y han vuelto a subrayar la importancia de un enfoque "unitarista", especialmente cuando el enfoque "desarrollista" pone énfasis en el hecho de que los diálogos tempranos pueden ser tomados como un testimonio más o menos confiable de las posiciones del Sócrates histórico (cf. Kahn 1996 caps. 2-3 y, más recientemente, Annas 1999: 23-30). Debe notarse, sin embargo, que la construcción platónica de Sócrates fue tomada en serio no solo por Aristóteles (en contra de cuya confiabilidad como una evidencia para las posiciones socráticas argumenta Kahn, 1996: 81-87), sino también por los llamados "socráticos menores" (los textos más relevantes han sido recopilados por Giannantoni 1990), los estoicos antiguos y por Epicteto (cf. aquí los capítulos 8-9).

cualquier criterio para distinguir lo que es verdaderamente bueno de los que solo parece ser bueno– no estuvo exento de crítica en la Antigüedad misma. De hecho, los escépticos antiguos fueron los primeros en cuestionar (a veces de un modo radical) la posibilidad misma de postular criterios tendientes a distinguir aquello que, supuestamente en su opinión, es bueno o malo "por naturaleza". Pero incluso entre los filósofos que mantuvieron una posición "dogmática" (para utilizar la expresión escéptica que hace referencia a aquellos que sostienen que puede hacerse una descripción positiva del mundo y decir "*x* es efectivamente *y*") no siempre hubo acuerdos respecto de qué es el bien. Es conocida la objeción de Aristóteles a la Forma platónica del Bien y su sugerencia de que el bien práctico debe ser aquel que es alcanzable y, por tanto, realizable en el curso de una vida humana (implicando con eso que el bien práctico es el que puede ser de otro modo; cf. *EN* 1096b32-34; *DA* 433a29-30).[18]

Cuando utilizamos palabras como "bien", "mal", "justo", "injusto" las expresamos en sentencias que no tienen una naturaleza meramente descriptiva, sino, más bien, valorativa o evaluativa. Eso significa que, al menos intuitivamente, tenemos una tendencia a identificar lo bueno con lo correcto y lo malo con lo incorrecto. Si digo que actuar con justicia es bueno y actuar con injusticia malo lo que estoy implicando es que lo primero es correcto y lo segundo incorrecto y, consecuentemente, hay razones para pensar que el agente *debe* seguir un curso de acción y no otro. En este sentido la expresión "actuar con justicia es bueno" es idéntica a "hay que, tengo que actuar con justicia". Las entidades lingüísticas que utilizamos para expresar este tipo de acciones usan operadores deónticos que claramente muestran que se trata de oraciones que no son ya puramente descriptivas, sino evaluativas o prácticas. En oraciones como las que acabo de citar a modo de ejemplo se ve con bastante claridad que la prescripción implícita es siempre buscar, perseguir o ir a la consecución de lo bueno, por un lado, evitar lo malo, por el otro, y, respecto de lo que no es ni bueno ni malo, podemos llevarlo a cabo o no llevarlo a cabo sin que ello implique ningún tipo de consecuencia en el plano práctico ni para el agente que lo lleva a cabo ni para quienes reciben el efecto de su acción. Se trata en este último caso de ítems que son neutros moralmente.[19]

Ahora bien, la pregunta clave aquí es "¿qué es el bien?" Hemos visto que cuando expresamos lo que es bueno o malo lo hacemos en afirmaciones que tienen ya un carácter evaluativo o práctico. También vimos que es posible advertir implicaciones de tipo normativo en esas afirmaciones, pues se trata de afirmaciones que ordenan, prohíben o permiten algo. Esas afirmaciones son, en realidad, normativas y un estudio de ellas no constituye probablemente todavía una ética (porque aún no nos dice qué es el bien y qué el mal), sino una metaética pues habla de las expresiones por medio

[18] La discusión del valor y función de la Forma del Bien platónica ha vuelto a ser objeto de especial interés en la crítica especializada (véase Scolnicov-Reale [2003] y Vegetti [2003]). Hacia el final del capítulo 2 hago algunas observaciones sobre la Forma del Bien y sobre el valor que la misma tiene en el dominio práctico.

[19] Esta distinción entre bienes, males e indiferentes y el tipo de actitud que debe tener el agente respecto de cada uno de ellos aparece por primera vez en Platón (cf. *Eut.* 281d8-e1; *Gorg.* 468b7-c6)

de las cuales decimos que una acción es buena o mala. Hay varias teorías que se dedican a analizar las afirmaciones valorativas o normativas; entre ellas me interesa sobre todo el cognitivismo, pues es posible conectarlo de un modo bastante directo con el tipo de discusión que encontramos en algunas teorías filosóficas que me propongo discutir en este estudio: las de Sócrates, Platón y Aristóteles. De un modo un poco general, puede decirse que para el cognitivismo las afirmaciones morales tienen el mismo estatuto que las afirmaciones con las que expresamos un conocimiento fáctico como, por ejemplo, "es de día" o "la piedra está caliente". Para este enfoque es tan claro que podemos conocer lo que es bueno o malo, correcto o incorrecto como que podemos conocer una cualidad sensible. Para un cognitivista –y probablemente para cualquiera de nosotros instalado en el sentido común más elemental– es tan evidente que no *hay que* matar al prójimo como que la piedra *está* caliente. Podría objetarse, sin embargo, que los recursos a los que debemos apelar para mostrar que, efectivamente, no hay que matar a otro ser humano son bastante más complicados y sofisticados que los que se requiere para mostrar que la piedra está caliente. En la discusión moral contemporánea suele rotularse de "cognitivistas" –en lo que respecta a las afirmaciones valorativas o normativas– a aquellas teorías que sostienen que los enunciados morales son descriptivos (y que, por tanto, pueden ser verdaderos o falsos), así como que los principios morales y juicios de valor son tan intuitivos o evidentes por sí mismos que no necesitan de una demostración para ser justificados. Según este tipo de enfoque, es posible aprehender los principios básicos de la moralidad por intuición y las afirmaciones morales tienen el mismo estatuto que aquellas con las que expresamos un conocimiento fáctico. El intuicionismo –que es un tipo de cognitivismo– tiene variadas formas; Sidgwick, por ejemplo, aun defendiendo una posición utilitarista, pensaba que los principios básicos que exponía eran aprehendidos por intuición y que, por tanto, eran auto-evidentes: uno solamente debería considerarlos para reconocer su verdad, aunque admitía que el intuicionista en sentido estricto (y a diferencia del utilitarista), no juzga las acciones por un estándar externo.[20] No deja de ser en cierto modo curioso que el mismo G. H. Moore, luego de rechazar el naturalismo ético –otra forma de cognitivismo– y sentenciar la indefinibilidad de "bueno", sostenga que conocemos *por intuición* los fines que son buenos, y "correcto" solamente puede significar "causa de un buen resultado", que es lo mismo que útil, de donde se sigue que ninguna acción que no esté justificada por sus resultados puede ser correcta.[21] El cognitivismo suele conducir a un objetivismo y realismo morales, una posición que, como indiqué hace un momento, ya fue fuertemente cuestionada en la Antigüedad por los escépticos y que sigue siendo cuestionada por ciertas formas de escepticismo moral y epistemológico en la actualidad.[22]

No es mi interés mostrar que algunas de las discusiones del último siglo se encuentran ya enunciadas de ese modo en los antiguos; sí creo, sin embargo, que al menos estructuralmente varios de esos problemas fueron visualizados por los protagonistas principales de este libro: Sócrates, Platón, Aristóteles y los estoicos. La discusión

[20] Cf. Sidgwick 1907 [=1981]: 201; 412.

[21] Moore 1903: 147-148.

[22] Cf. Scanlon 1995.

sobre el bien es tan antigua como la filosofía misma. Sócrates es, probablemente, quien por primera vez presenta una sofisticada teoría del bien y sugiere de un modo bastante evidente que si algo es efectivamente bueno no puede nunca ser un bien condicionado; o sea, si x es efectivamente bueno, x no puede depender de y para ser bueno. ¿Pero cómo definir el bien? El prestigioso aristotelista W. D. Ross sugería que lo correcto y lo bueno son propiedades que se conocen por intuición, y que los deberes pueden entrar en conflicto y, por lo tanto, solamente valer en una primera instancia.[23] Moore, en cambio, piensa que la bondad es algo simple e indefinible y que no puede ser identificada con ninguna propiedad natural. El objeto de la ética como una disciplina sistemático-científica debería limitarse, entonces, a dar razones correctas para pensar que esto o aquello es bueno. El problema de fondo en esta discusión es saber cómo conocemos los "hechos morales", pues no se trata de hechos físicos –como que la nieve es blanca o que la piedra está caliente–, sino de hechos para cuya percepción deberíamos estar dotados de una facultad especial: la intuición moral. En efecto, no vemos con nuestros ojos la corrección o incorrección de un acto. Cuando uno ve que alguien cura las heridas de un leproso solamente está viendo un conjunto de movimientos físicos más o menos articulados. Sin embargo, podría argumentar un intuicionista, uno también puede "ver"[24] que curar las heridas de un enfermo es algo más que un conjunto de movimientos físicos articulados; uno –incluido el leproso que está siendo curado y que, probablemente, ha sido un escéptico moral toda su vida– puede advertir que curar a un enfermo es algo bueno y, en un análisis más detenido, incluso podría sugerir que se trata de un acto siempre bueno. Se sigue, entonces, podría concluir el intuicionista, que aunque los actos buenos no pueden verse o, en general, ser objeto de percepción sensorial, por tener un cierto tipo de existencia, deben tener un cierto estatuto, y los sujetos deben tener una facultad que les permita percibirlos. Se trata de una sugerencia que para algunos filósofos contemporáneos prácticamente tiene el mismo valor que un cuento de hadas. Es bien conocida la objeción de Mackie a la validez racional del objetivismo moral: (*i*) un compromiso con el objetivismo moral conlleva un compromiso con la existencia de propiedades morales tan "raro" como las Formas platónicas que, según Mackie, son aprehendidas solamente a través de facultades ocultas, tales como "la intuición moral". Dado que no hay razones para creer que haya una facultad como la intuición moral, concluye Mackie, tampoco tenemos razones para aceptar la existencia de la intuición moral.[25]

El enfoque "intuicionista",[26] como vimos, concluye que debe existir una facultad

[23] Ross 1930.

[24] Con el "ojo del alma" diría Platón (*Rep.* 533d2; cf. *Fedón* 83b).

[25] Mackie 1977: 38-39. Como sugiere Davidson, sin embargo, hay un sentido en el que el relativista no puede negar la objetividad de los valores, pues el relativista sostiene que un acto individual tiene su valor de modo objetivo, aun cuando un acto similar de muchas maneras podría tener un valor diferente, aunque igualmente objetivo (cf. "The Objectivity of Values", en Davidson 2004: 40).

[26] Utilizo esta terminología en un sentido muy general como sinónimo de "objetivista". Algunos objetivistas morales, sin embargo, se interesan por mostrar que su metafísica necesariamente no los compromete a una epistemología intuicionista (cf. Brink 1989).

–la intuición o percepción moral– que permite captar los valores o la calidad de los actos. Pero este tipo de posición debe enfrentar algunas objeciones: ¿cómo es posible que la intuición individual, algo que es privativo del sujeto, tenga validez objetiva?, o ¿qué criterios pueden esgrimirse para mostrar que los agentes morales *siempre* perciben un bien que sea universalmente válido? Me da la impresión de que este tipo de objeción adquiere más fuerza cuando se trata de casos más difíciles y más complicados que mi ejemplo del leproso: hay una alta probabilidad de que incluso quien piense que no hay un bien que pueda ser reconocido como tal siempre y por todos piense, sin embargo, que curar las heridas de un enfermo es un acto bueno. Pero hay casos en los que se requiere un cierto refinamiento en la explicación para persuadir a todo el mundo de que algo determinado que estoy intuyendo –en la soledad y privacidad de mi conciencia– como bueno es efectivamente bueno o que, dado que esto particular es bueno por sí o por naturaleza, hay que llevarlo a cabo. Uno razonablemente puede admitir que, porque un determinado tipo de acto es bueno, hay que llevarlo a cabo. La sentencia "puesto que *x* es bueno, lo llevo a cabo" es un tipo de enunciado que casi todo el mundo estaría dispuesto a admitir; lo que ofrece problemas y habitualmente presenta aristas críticas es establecer que *x* es efectivamente bueno. En ese dominio reina el mayor desacuerdo. Se requieren razones para probar que ese algo determinado es efectivamente bueno; mucho más difícil, por cierto, es mostrar que eso determinado es bueno por sí o por naturaleza (φύσει), la expresión favorita de los antiguos –particularmente de Platón y Aristóteles– para designar al bien objetivo o al "verdadero objeto de deseo".

Una parte significativa de esta discusión se encuentra en los filósofos antiguos; desde Sócrates en adelante hubo un esfuerzo por determinar qué es el bien y por establecer, por tanto, criterios razonables que permitan hacerlo. Asociado al tema del bien aparece también en la discusión de los antiguos (y también en la discusión actual) el de las pasiones, estados afectivos o emocionales (πάθη): cómo se originan, cómo podemos manejarlos y, eventualmente, integrarlos a nuestra vida práctica, un tema que en los últimos tiempos ha vuelto a tomar una relevancia significativa en algunas discusiones contemporáneas.[27] Los primeros estudios sistemáticos se encuentran en Platón y, sobre todo en Aristóteles (cf. capítulo 7), pero, como sabemos desde hace mucho tiempo, la filosofía griega no dejó de existir después de la muerte de este último; por el contrario, la actividad filosófica que hubo en Atenas durante los años posteriores a la muerte de Aristóteles fue muy intensa. El estoicismo, el epicureismo y el escepticismo, las tres escuelas o movimientos intelectuales que habitualmente se consideran como características del llamado "período helenístico", tuvieron mucho que decir sobre el tema del bien y de los estados afectivos (aunque en este libro solo desarrollaré algunos aspectos del tratamiento estoico del tema). Tanto los filósofos del período clásico como los filósofos helenistas elaboraron sofisticadas teorías para intentar explicar la vida emocional y el lugar que deberían ocupar nuestras emociones en una vida humana aceptable en términos de lo que entendemos habitualmente

[27] Cf. Nussbaum, 2004: 56-70; sobre el valor de la vergüenza en la integración social (cuando uno es capaz de ocultarla) y en la desintegración social (cuando uno no es capaz de ocultarla), y sobre el papel que debería desempeñar en la ley cf. 173-221.

como un conjunto de conductas más o menos racionales o basadas en cierto tipo de ejercicio reflexivo que implica moderar nuestros afectos (Aristóteles) o, en la posición más extrema, aparentemente defendida por los estoicos, erradicar tales estados afectivos de nuestras vidas.[28]

Un tema central de este libro tiene que ver con las conexiones que hay entre el estado cognitivo del sujeto –es decir, cómo y de qué calidad es su conocimiento o saber cuando debe aplicarlo a cuestiones de tipo práctico–, y el curso de acción que decide seguir. En el examen de esas conexiones cobra una especial importancia la distinción "bien real" (ἀγαθόν) "bien aparente" (τὸ φαινόμενον ἀγαθόν) y el criterio o conjunto de criterios que se proponga para discernir el asunto relativo a qué es lo que se aparece como siendo bueno en el corto plazo pero, finalmente, resulta no ser efectivamente bueno, y qué es lo que se *aparece* como siendo bueno y *es* bueno. Esta distinción irrumpe por primera vez es las refinadas discusiones socráticas (Platón, *Gorg.*), –aunque creo que hay razones para pensar que la distinción ya se encuentra en otros diálogos platónicos más tempranos en los que la mano del Platón más maduro todavía no es tan evidente– y atraviesa toda la historia de la ética antigua y llega hasta los estoicos e incluso hasta el escéptico Sexto Empírico. El propósito fundamental de este estudio, sin embargo, no es hacer un examen histórico de cómo aparece (o reaparece) la distinción indicada en los filósofos posteriores a Sócrates; mi objetivo es, más bien, de tipo sistemático. Como he sugerido arriba, distintos enfoques contemporáneos –que se centran en el estado cognitivo del agente en el momento de tomar la decisión de seguir un curso de acción– tuvieron su primera discusión sistemática entre los antiguos (esto puede verse de un modo muy evidente en las discusiones de Aristóteles y los estoicos sobre la irracionalidad práctica, aunque también hay adelantos muy significativos en Platón; Cf. *Rep.* IV).

Mi impresión es que es posible incorporar de un modo efectivo a los filósofos antiguos a la discusión contemporánea; de hecho, hay algunos temas que han ayudado a "rehabilitar" la filosofía antigua. Hasta antes de los trabajos de Gilbert Ryle era una creencia más o menos común suponer que *juzgar racionalmente* que A es la mejor acción es algo aislado o desconectado de *desear* A.[29] En las últimas décadas los desarrollos de los estudios socráticos, platónicos, aristotélicos y estoicos que se dedican a examinar la relación existente entre juzgar que A es bueno e ir a la búsqueda o consecución de A –es decir, las conexiones entre razón, deseo y acción– han sido fuertemente enfatizados. Este es uno de los casos típicos en que los filósofos contemporáneos han vuelto a examinar doctrinas filosóficas de los antiguos *no como un ejercicio puramente histórico*, sino como una parte importante del esfuerzo por resolver un problema genuinamente filosófico que interesa hoy igual que hace dos milenios: cuáles son las conexiones existentes entre las facultades racional y desiderativa, por un lado, y la acción, por el otro. En un influyente artículo de 1970[30] Donald Davidson examinó el caso de cómo se produce el tipo de acción que desde Platón

[28] Para un tratamiento de conjunto del tema de las emociones en la filosofía antigua cf. Fortembaugh 1975 y, más recientemente, Sorabji 2000: 18-75; 181-210.

[29] Cf. Ryle, 1966.

[30] "How is Weakness of Will Possible?", incluido ahora en D. Davidson, 1980: 21-42.

y Aristóteles se llama "incontinente". Según la definición de Davidson, una acción es incontinente cuando

(*i*) el sujeto lleva a cabo la acción A intencionalmente,

(*ii*) cree que hay una acción alternativa B que depende de él llevar a cabo y

(*iii*) juzga que sería mejor llevar a cabo B que A pero, no obstante, lleva a cabo A.[31]

Estos criterios no coinciden exactamente con los que encontramos en las concepciones tradicionales discutidas por los filósofos griegos, pero la discusión y planteo general del tema están inspirados en el planteo y tratamiento tradicionales del problema, tal como los encontramos desde Platón en adelante. Para quien tenga aunque más no sea una idea general de las reflexiones de los antiguos sobre la cuestión, el hecho de que los filósofos contemporáneos tomen como punto de partida de sus discusiones lo dicho por los pensadores griegos no sorprende en absoluto. Platón y Aristóteles son los primeros en presentar con toda lucidez el problema que surge del hecho de que dentro del ser humano conviven componentes desiderativos racionales y no racionales que con frecuencia se encuentran en conflicto, factores cuyas motivaciones e intereses son fundamentalmente opuestos, y que la acción es el resultado de cómo el agente resuelve el conflicto entre lo que desea la razón y aquello a lo que los factores desiderativos irracionales están inclinados.[32]

En el Prólogo señalé que varios filósofos contemporáneos concentraron su atención en los antiguos por razones más sistemáticas que históricas, en lo que creo que constituye un intento genuino por incorporar a la discusión contemporánea a los filósofos antiguos, sobre todo en aquellos dominios en los que la ciencia todavía no se ha expedido y en los que la discusión filosófica sigue siendo igual de estimulante como hace dos mil años. He omitido hasta ahora, sin embargo, hacer aunque más no sea una mínima mención de uno de los enfoques filosóficos más influyentes de las últimas décadas en el pensamiento contemporáneo: el pragmatismo de R. Rorty. Aunque en este libro no discuto de un modo preciso ninguna posición contemporánea respecto de los antiguos en general o respecto de cualquier teoría contemporánea que examine alguna posición específica defendida por un filósofo antiguo en particular, estaré haciendo referencia aquí y allá a algunas interpretaciones contemporáneas de los antiguos y poniendo cierto énfasis en el modo en que una tesis es recibida y reinterpretada. El caso de Rorty es particularmente interesante, entre otras razones, porque su planteo es radical: su idea básica es que "no existe la verdad". Siguiendo la huella de F. Nietzsche y W. James, Rorty concuerda en que hay que sospechar que la distinción apariencia-realidad es ficticia pues nunca hay razones últimas para saber cómo son "las cosas en sí mismas". Una parte significativa de su tesis es que hay muchos modos de hablar de lo que sucede y que ninguno de tales modos de hablar está más cerca de lo que las cosas son en sí mismas. Su sugerencia explícita es dejar de lado la distinción "apariencia-realidad" y adoptar la

[31] Davidson, 1980: 22.

[32] Los textos claves en los que Platón y Aristóteles examinan estos problemas son *Prot.*, *Rep.* IV, y *EN* VII y *DA* III 9-10, respectivamente (para mencionar solamente algunos de los pasajes más significativos).

distinción "modos de hablar menos útiles y más útiles". Claro que esta distinción, como cualquier otra, precisa presuponer, implícitamente al menos, un cierto criterio respecto del cual uno pueda establecer que un modo de hablar de un hecho es más útil que otro. Si esto es así, el giro "en sí misma" –en la expresión "la realidad tal como es en sí misma", que incomoda tanto a Rorty– también se aplica a la distinción pragmática que intenta sacar las cosas del dominio de "lo real" y ponerlo en el "del lenguaje", como si el lenguaje no tuviera una conexión con lo real o con el estado de cosas externo a mí como hablante que describe esas cosas. Si esto es así, la distinción "modos de hablar más o menos útiles" también puede resultar sospechosa y uno podría argumentar que, si efectivamente lo es, dicha distinción no puede superar la distinción "apariencia-realidad", que presupone que existe la verdad como correspondencia al modo en que la realidad "realmente es". Rorty señala que sus críticos necesitan la distinción apariencia-realidad para evitar que la crítica pragmatista a la noción de "correspondencia con la realidad" sea trivializada.[33] Aunque creo con Rorty que la distinción apariencia-realidad y la noción de verdad como algo absoluto –y con ella la noción de "naturaleza intrínseca de la realidad"– debe ser revisada, sigo creyendo que hay razones para sostener que siempre, no importa que sea implícitamente, uno presupone un punto de referencia que toma como real, como el "verdadero" estado de cosas y, en ese sentido, pienso que no es ni trivial ni ingenuo seguir creyendo en una teoría de la verdad como correspondencia. Aunque Rorty niega expresamente la premisa de que la verdad debe ser entendida como correspondencia con la realidad, no dice que las nociones de naturaleza intrínseca de la realidad y de correspondencia con la realidad puedan ser eliminadas sin más, sino que la filosofía andaría por mejores carriles sin esas nociones. Es por eso que los que consideran que estas nociones son indispensables pensarán que su afirmación es un argumento a favor de la tesis de que no existe la verdad; pero esto vale solo para quienes creen que tales nociones son imprescindibles pues, argumenta Rorty, su posición le permite seguir hablando de juicios verdaderos y falsos, aunque por eso no debe entenderse "relativismo". Su idea es, más bien, que aun aceptando que "verdadero" sea un término absoluto, *sus condiciones de aplicación son siempre relativas*, que no es lo mismo que decir sin más que "la verdad" es algo relativo. Encuentro esta observación muy atractiva para examinar algunos textos de Aristóteles, quien, probablemente, es el más importante filósofo antiguo que sostiene que hay algo que es "objeto de deseo por naturaleza" (*EN* 1113a21; *EE* 1227a18-29) –que es lo mismo que decir que el bien es el verdadero y estricto objeto de deseo (*EE* 1113a23-24)– y que hay actos como el homicidio, el adulterio o el robo que son siempre malos por sí mismos, no sus excesos o defectos (*EN* 1107a8-15), pero acepta al mismo tiempo prácticas como el infanticidio, el aborto (*Política* 1335b19-26) y la esclavitud (*Política* 1254a13-17; b23-24). Es en este tipo de contexto de discusión en el que encuentro importante la tesis de Rorty de que, aunque hay muchas creencias acerca de las cuales nadie tiene demasiadas dudas, no hay ninguna creencia que sea inmune a toda duda posible.[34]

[33] Cf. Rorty 1998.

[34] Rorty 1998: 2-3; 6; 63-83.

Aunque he revisado una parte importante de la bibliografía especializada, no creo haber leído todo lo relevante que se ha publicado en las últimas décadas (sobre todo en las últimas tres décadas, la producción de libros, artículos y notas es tan abrumadora que una vida humana no alcanzaría para leer y estudiar en detalle lo que se publica en el mundo en un par de años). He preferido concentrarme más en la discusión puntual de los textos de los filósofos que son los protagonistas más importantes de este libro, aunque desde luego con frecuencia he recurrido a la bibliografía especializada, no solo para aclarar mis dudas sino también para dar cuenta de algún aporte que me pareció relevante en un tema particular. Lo que he aprendido de todos los libros y artículos citados es mucho más de lo que es posible expresar en una referencia a pie de página, aun en aquellos casos en los que no estaba de acuerdo con la interpretación ofrecida. Finalmente, los expertos en filosofía antigua probablemente encontrarán este trabajo un poco heterodoxo; aunque creo que he mantenido las exigencias básicas que requiere el trabajo con los textos antiguos, he tratado de no plantear el desarrollo de los temas como un ejercicio de discusión con los intérpretes de los filósofos, sino con los filósofos mismos. Creo que este libro puede ser leído por cualquier persona que no tenga un entrenamiento experto en filosofía antigua, pues lo que discuto es, fundamentalmente, problemas de tipo sistemático. Aunque no he podido resistir la tentación de incluir palabras griegas entre paréntesis o a veces, para hacer más ligero el texto, palabras transliteradas, en todos los casos las he traducido. En las citas textuales de los textos de autores griegos o latinos he utilizado dos signos diacríticos: entre [ ] he agregado palabras que no están en el original siempre que consideré que el no hacerlo introduciría una ambigüedad que no está en el original; entre < >, en cambio, incluyo palabras agregadas por el editor del texto. A menos que indique lo contrario, las traducciones de los autores citados textualmente me pertenecen.

PARTE I

SÓCRATES Y PLATÓN SOBRE EL BIEN REAL Y EL BIEN APARENTE

1. CRITERIOS SOCRÁTICOS SOBRE EL BIEN REAL Y EL BIEN APARENTE

ὁρᾷς γὰρ ὅτι περὶ τούτου ἡμῖν εἰσιν οἱ λόγοι, οὗ τί ἂν μᾶλλον σπουδάσειέ τις καὶ σμικρὸν νοῦν ἔχων ἄνθρωπος, ἢ τοῦτο, ὅντινα χρὴ τρόπον ζῆν [...];

¿Ves, pues, que nuestros argumentos se refieren a aquello que cualquiera, incluso una persona de poca inteligencia, debería tomar más en serio, a saber, cómo hay que vivir?

(PLATÓN, *Gorgias* 500c1-4)

I. Introducción

Todo el mundo quiere que le vaya bien. No hay el menor desacuerdo en lo que se refiere a si uno quiere o no que le vaya bien. Es incluso ridículo plantear la pregunta de si uno quiere o no que le vaya bien; parece, en efecto, haber un acuerdo formal en cuanto a este tema. Ahora bien, puesto que todo el mundo quiere que le vaya bien, la pregunta debería ser cómo tenemos que hacer para que eso suceda. Este es el aspecto complicado y ante el cual uno se encuentra en un estado de perplejidad, habida cuenta del enorme desacuerdo reinante. Aparentemente, la respuesta más natural debería ser que nos irá bien en la vida si disponemos de bienes o, más aún, si disponemos de muchos bienes y si hacemos lo que hacemos utilizándolos. Pero aquí hay que enfrentar de nuevo un serio problema: ¿con qué cuento como agente moral para reconocer y distinguir lo que es bueno de lo que no lo es? ¿Hay forma de que uno pueda saber qué es el bien o qué es un *verdadero* bien? ¿Puede algo ser un bien por el solo hecho de que se vea como algo placentero o benéfico en el corto plazo, o para que algo sea un bien real debe ser placentero y benéfico también en el mediano y largo plazo? ¿Hay alguna razón para pensar que si uno no tiene sus capacidades cognitivas lo suficientemente entrenadas puede ser engañado por lo que siempre es más placentero –en el corto plazo–, de modo que parece ser lo más digno de estima o consideración?

Como es obvio para cualquier lector familiarizado con algunos diálogos platónicos tempranos, lo que he presentado en el párrafo anterior no es más que una paráfrasis de algunas observaciones bien conocidas de Platón, que se formulan y discuten con bastante detalle en textos como *Prot.* (354a-d; 356b5-8; 357d1), *Eut.* (278e3-280b6), y *Gorg.* (464d1-465a2), donde la distinción bien real-bien aparente aparece con bastante claridad y como una distinción decisiva a la hora de planear un curso efectivo de acción. La dificultad planteada por Sócrates en estos pasajes fue tomada seriamente por todos los filósofos que se ocuparon del tema. De hecho, la discusión de si los justos (o, en general, los virtuosos) viven mejor y son más felices que los injustos no constituye un

tópico azaroso, sino que se trata de un tema que debe ser tomado con seriedad pues en él va comprometida nuestra vida práctica efectiva. La pregunta crucial es "cómo hay que vivir" (ὅντινα χρὴ τρόπον ζῆν; Platón, *Gorg.* 500c3-5; cf. *Rep.*, 352d6), el asunto más serio e importante que cualquiera, incluyendo a una persona relativamente poco inteligente, debería tener en cuenta.[1] Todo el mundo recuerda las páginas iniciales de la *EN* de Aristóteles, quien retoma esta indicación socrática: todos –tanto la gente en general como los más refinados– están de acuerdo con el hecho de que el bien más elevado –entre los bienes que son alcanzables por el ser humano– es la felicidad (o "prosperidad vital"; εὐδαιμονία), y suponen que vivir bien (εὖ ζῆν) e irle bien a uno (εὖ πράττειν) son lo mismo que ser feliz (εὐδαιμονεῖν). Hay, sin embargo, una fuerte controversia en cuanto a qué es la felicidad, y la mayor parte de la gente y los sabios no da cuenta de ella de igual modo (*EN*, 1095a16-22).[2]

El propósito de este capítulo es esbozar una explicación de cómo se hace presente y de cómo debe ser entendida la distinción "bien real-bien aparente" en Sócrates; me propongo sugerir que dicha distinción aparece de una manera implícita en las tesis socráticas más paradójicas, a saber,

(*i*) los tiranos o, en general, aquellos que se supone que tienen un gran poder no tienen tal poder ni hacen lo que quieren (*Gorg.* 468b1-e5; 494c4-495c2; 499e8-9; 506c4-507d2);

(*ii*) cometer injusticia (τὸ ἀδικεῖν) es un mal mayor (μεῖζον κακὸν) que padecerla (*Gorg.* 509c6-7; el argumento más detallado aparece en 474a5-475d6;).

[1] Esta observación, por muy "elitista" que pueda parecer (como me ha hecho notar un evaluador anónimo a Boeri 2004b), es del propio Platón y en el contexto es perfectamente comprensible: ni siquiera una persona de poca inteligencia pasaría por alto el hecho de que quiere que le vaya bien en la vida ("¿Ves, pues, que nuestros argumentos se refieren a aquello que cualquiera, incluso una persona de poca inteligencia, debería tomar más en serio, a saber, cómo hay que vivir? Si la vida que tú me invitas a vivir y hacer lo que es propio de un varón –como hablar en público, practicar retórica, involucrarse en política del modo en que ustedes ahora lo hacen–, o si esta vida [que vivo] en la filosofía, y en qué se diferencia esta [vida] de aquella"; Platón, *Gorg.* 500c1-8). O sea, la pregunta de "cómo hay que vivir" (para que a uno "le vaya bien en la vida", *i.e.* para ser feliz) no es una pregunta que únicamente se hacen aquellos que son intelectualmente más refinados, sino que es una preocupación genuina de cualquier ser humano (pues forma parte de los intereses comunes de cualquier persona), independientemente de su nivel intelectual.

[2] Incluso los estoicos, que establecen una equivalencia semántica entre expresiones tales como "vivir según la naturaleza", "vivir noblemente", "vivir bien" y "vivir según la virtud" (τὸ ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν, ὅπερ ἐστὶ κατ' ἀρετὴν ζῆν; DL VII 87. Τὸ ἰσοδυναμεῖν τῷ καλῷ τὸ ἀγαθόν; DL VII 101), están dispuestos a aceptar la opinión socrático-platónica. Así pues, los estoicos distinguen el mero "vivir" del "vivir bien" – un punto sobre el que hay un acuerdo general – y coinciden con la tradición socrático-platónica que sostiene que vivir bien significa vivir de acuerdo con la virtud, que es aquello en lo que consiste la felicidad. Véase Estobeo, *Ecl.* II 77, 16-78, 6 (cf. *SVF* III 16 y LS 63A; compárese este pasaje de Estobeo con Platón, *Critón* 48b5-d3: no es vivir lo que importa, sino vivir bien, donde "vivir bien" significa "vivir virtuosamente"). Cf. también Clemente, *Strom.* VII 10, 5.5 1-3m (*SVF* III 511), quien, en un tono supuestamente estoico, dice que toda acción llevada a cabo por quien tiene conocimiento (ἐπιστήμων) constituye una cierta prosperidad o, más precisamente, un cierto "irle bien a uno" (εὐπραγία).

(*iii*) Pagar la pena (τὸ διδόναι δίκην) y ser castigado justamente *habiendo cometido injusticia* es bueno para el agente (*Gorg.* 476a-481b).

Por otro lado, también me interesa sugerir como hipótesis más general en este capítulo que, (*a*) a pesar del hecho de que la intuición socrática del modo en que habría que explicar la acción humana siempre llega a aspectos que parecen fuertemente contra-intuitivos o que en sus detalles incluso dejan al intérprete totalmente perplejo,[3] y que (*b*) a pesar de que Aristóteles (y probablemente también el Platón maduro) no estuvieron de acuerdo con la explicación socrática de algunos importantes detalles, ninguno de ellos fue capaz de deshacerse por completo de algunos rasgos socráticos al intentar dar cuenta del complejo mecanismo que aparentemente tiene lugar entre el deseo y el estado cognitivo del agente cuando lo que se intenta es explicar la acción humana; ello es particularmente manifiesto en casos especialmente difíciles de explicar –como el de la irracionalidad interna o "incontinencia"– que presuponen siempre cierto refinamiento en nociones claves como las de "saber" o, más precisamente, "saber o conocer la calidad del curso de acción" que el agente está a punto de seguir.

Comenzaré por describir algunas tesis socráticas que son bien conocidas poniendo énfasis en las afirmaciones más paradójicas –tales como, "es peor cometer injusticia que sufrirla", "el tirano no hace lo que quiere ni tiene un gran poder", "para el que ha cometido una injusticia y recibe un castigo es bueno que lo reciba"– y en los argumentos que elabora Sócrates para hacerlas persuasivas, pues creo que es precisamente en ese tipo de tesis paradójica donde es posible ver con especial claridad la distinción bien real-bien aparente y la importancia del estado cognitivo del agente para una correcta evaluación de un curso de acción. Aunque en el capítulo 5 discutiré en detalle el modo en que creo que Aristóteles incorporó a su propia explicación del fenómeno moral algunos aspectos relevantes del socratismo y, en general, el modo en que incorporó a sus investigaciones morales dichos aspectos refinándolos, aquí adelantaré brevemente algunas conexiones relativas a cómo entendió algunas tesis socráticas en su versión platónica y la importancia que el enfoque aristotélico tuvo en la interpretación de una importante vertiente del socratismo.

Así pues, comenzaré por suponer que el Sócrates platónico puede ser un punto de partida adecuado para explorar este tema. Tanto Aristóteles –que identificó el "bien humano" con una actividad del alma según virtud; *EN* 1094b7; 1098a16-17)– como los estoicos –que identificaron el bien con la virtud y con lo que participa de ella; DL VII 94– se remontan a Sócrates en este tópico, no al Platón maduro.

[3] Ese estado de perplejidad –magistralmente descrito por Platón en *Men.* 79e7-80b2 (cf. también *Teet.* 151a-b; 187d; 190e; 200a)– es experimentado no solo por el intérprete actual de los "textos socráticos", sino también por casi todos los interlocutores de Sócrates y por filósofos que, como Aristóteles, se proponen desactivar algunas de las posiciones socráticas para evitar las aporías en que terminan y, paradójicamente, acaba incorporando algunos de sus postulados. La aporía o perplejidad (ἀπορία) socrática no necesariamente marca el final del diálogo, sino que predispone al interlocutor para seguir discutiendo (cf. Platón, *Teet.* 149a1-10). Discuto brevemente el valor de la aporía en el filosofar platónico en la sección final del capítulo 4.

II. Sócrates sobre lo que (a)*parece* ser bueno y lo que *es* bueno

Desde Sócrates en adelante los filósofos griegos han considerado decisiva la diferencia entre llevar a cabo una acción persiguiendo "lo que (a)parece ser bueno" (el "bien aparente"; τὸ φαινόμενον ἀγαθόν) y persiguiendo "lo que es bueno" sin más o "el bien real".[4] Sócrates, Aristóteles y los estoicos coincidieron en que hay cosas que nos (a)*parecen* buenas y cosas que *son* buenas; el desacuerdo se centra en el criterio que debería utilizarse para determinar qué cosas son realmente buenas. Aunque lo que (a)parece ser bueno puede coincidir con lo que es realmente bueno, si el agente solamente basa sus elecciones en una "creencia doxástica" (δόξα), puede ser llevado a confundir el bien aparente con el real. Creo que en Sócrates –aunque lo mismo sucede en Aristóteles y los estoicos, quienes en este detalle retoman el enfoque socrático, aun cuando lo hagan en el contexto de una teoría de la acción y de la predicación que no está presente en Sócrates– la evaluación de un agente de lo que es realmente bueno depende vigorosamente de su estado cognitivo en el momento en que está haciendo esa evaluación, la cual dará lugar a seguir un cierto curso de acción y no otro. Este aspecto resulta especialmente significativo tanto en el caso del perverso socrático –que actúa de un modo supuestamente involuntario– como en el caso del vil o ruin estoico (φαῦλος), quien también actúa de un modo presuntamente involuntario.[5]

Como una parte importante de sus objeciones a Sócrates, Aristóteles sugiere que las personas actúan sabiendo, en cierto modo, que sus acciones se encuentran en conflicto con lo que es mejor para sí mismas, y que eso es algo que se muestra de un modo manifiesto (*EN* 1145b27-28). La dificultad reside en explicar el modo en que este fenómeno tiene lugar. En la tradición filosófica moral griega –representada por Sócrates, Platón, Aristóteles y los estoicos– la cuestión fue importante y, como se

[4] Tanto en Platón como en Aristóteles la distinción entre "bien real y bien aparente" es bastante obvia; en Platón aparece en expresiones del tipo "lo que parece ser bueno" y "lo que es bueno" (*Rep.* 505d5-9; véase también *Fil.* 42b9-c1). Aristóteles también contrasta lo que es bueno (ἀγαθόν) con lo que (a)parece bueno (τὸ φαινόμενον ἀγαθόν; véase *EE* 1227a22; 1235b25-30. *DA* 433a27-30; *Top.* 146b36-147a4). La grafía "(a)parece" pretende mostrar el doble valor –fisiológico y cognitivo– de la expresión φαίνεται. A veces Aristóteles hace referencia al "bien real" como "lo que es bueno en sentido estricto" (Protréptrico *Frag.* 9.4, ed. Düring: τὸ κυρίως ὂν ἀγαθόν), o "lo que es realmente bueno" (Protréptico *Frag.*, 30.1: ὄντως ἀγαθόν). Incluso identifica el bien real con "lo que es objeto de deseo por naturaleza" (φύσει βουλητόν; *EN* 1113a21. *EE* 1227a28-29: "anhelo –o 'deseo racional'; βούλησις– es lo que es bueno por naturaleza").

[5] Este detalle también desempeñó un papel relevante en la investigación aristotélica de lo que es realmente bueno (desarrollo este punto en el capítulo 5). A pesar de las objeciones presentadas por Kahn al enfoque "desarrollista" –que defiende la tesis de que es posible distinguir entre diálogo "socrático" y diálogo "platónico" (Cf. Kahn 1996:81-87)– tomaré los diálogos tempranos como "socráticos". A favor de esta posición, cabe señalar que la distinción "apariencia" (φαντασία, φάντασμα, φαινόμενον)-"realidad" (τὸ ὄν, τὰ ὄντα τῇ ἀληθείᾳ, ἀλήθεια) en los diálogos platónicos maduros en la mayor parte de los casos hace referencia a la diferencia entre una Forma y su copia, una distinción que no se encuentra en los diálogos tempranos (véase, por ejemplo, *Rep.* 596e4; 598a-b; 599a2. *Sof.* 236b-c. Cf. también *Fil.* 42b8-c7, donde la distinción "bien real-bien aparente" también parece estar presente). Si esto es así, el argumento de la no existencia de Formas en los diálogos tempranos sigue siendo, *pace* Kahn, un criterio para distinguir lo más genuinamente socrático de lo platónico más maduro.

sabe, todavía continúa siendo significativa para algunos filósofos contemporáneos.[6] Sócrates suele decir que *creer* o *pensar* que aquello en vistas de lo cual el agente hace lo que hace es bueno es diferente de *saber* que aquello en vistas de lo cual el agente hace lo que hace es bueno. La diferencia entre "creer" o "pensar" (οἴεσθαι), por un lado, y "saber" (ἐπίστασθαι, γιγνώσκειν) que algo es bueno o malo para uno, por el otro, es claramente distinguida en los textos (véase Platón, *Gorg.* 461c3; *Men.* 77c3-5; d1-6). Todo el mundo está de acuerdo en que aquello en vista de lo cual lleva a cabo sus acciones es considerado como bueno por el propio agente; y ello es así porque no es racional que un agente lleve a cabo una acción creyendo que lo que persigue es un mal para sí mismo. Es por eso que, aunque uno no puede cometer un error al querer lo que es mejor para sí mismo, puede cometerlo al creer que esta cosa determinada es mejor para sí mismo.[7] No es tan claro, por tanto, que lo que se piensa o cree que es bueno sea realmente bueno y lo decisivo es entonces cómo discernir correctamente "el objeto de deseo".

En la medida en que un agente sabe lo que es (realmente) bueno –cuando es capaz de discernir apropiadamente el objeto de deseo–, llevará a cabo lo que es bueno para sí mismo. De aquí que nadie, argumenta Sócrates, actúa mal de buen grado (o "voluntariamente": ἑκών) y el agente elige el bien menor solo por ignorancia (Platón, *Gorg.* 509e5-7; *Men.* 77b-78a). De hecho, puede suceder que, al llevar a cabo una acción, dicha acción resulte ser algo malo o dañino para el agente (*Gorg.* 468d1-7), y puesto que nadie persigue lo que es malo o dañino para sí mismo, se sigue que el agente no ha llevado a cabo su acción queriendo hacerlo, pues una acción semejante produce daño más que beneficio. Así pues, lo que el agente pensaba o creía que era un bien, resultó ser un mal y el supuesto bien era, en realidad, un mal.[8] Si esto es así, el agente no llevó a cabo lo que realmente quería.[9]

[6] Véase Anscombe, 1958: 14; 57-70; Davidson, 1980: 27-35; Anscombe: 1995: 1-34, en 3-10. Gadamer: 1985: 174-177; Gadamer 1993: 501-502.

[7] Cf. Gómez-Lobo 1998: 140.

[8] Soy conciente de que el asunto no es tan simple. Como señalan Brickhouse-Smith (1994: 87-88), podría darse el caso de que el deseo que Sócrates atribuye a todo agente no fuera el deseo por y solamente por lo que cada agente concibe como bueno para él. Si ese fuera el caso, no habría lugar para la distinción entre hacer lo que uno desea y hacer lo que uno piensa que es mejor para sí mismo. Brickhouse-Smith sugieren que esta dicotomía es solo posible si uno desea únicamente lo que en realidad es mejor para sí mismo. Pero esta distinción, creo, solo puede ser clara para aquel cuyo estado cognitivo es "saber" o "conocimiento" (ἐπιστήμη), *i.e.* aquel que tiene un estado cognitivo que hace a quien lo posee un verdadero "conocedor" o "sabedor". Si así no fuera, el agente ni siquiera sería capaz de analizar sus propios estados cognitivos. Lo que es realmente bueno es lo que realmente se desea, pero, de nuevo, la condición para ser capaz de distinguir lo uno de lo otro es no ser ignorante (cf. Platón, *Men.* 77d4-e4).

[9] En *Rep.* 577d-e la ciudad tiránica (junto con el alma de la persona que dirige tal tipo de ciudad), que es esclava, hace en grado mínimo lo que quiere (δούλη καὶ τυραννουμένη πόλις ἥκιστα ποιεῖ ἃ βούλεται; 577d10-11). El alma tiránica es permanentemente arrastrada por la violencia de la picadura de un tábano y está llena de perturbación (ταραχή) y arrepentimiento (μεταμέλεια). La descripción del alma tiránica y de la capacidad mínima de "hacer lo que quiera" cuadra perfectamente con el ejemplo de Arquelao presentado por Platón en el *Gorg.* y que comento en lo que sigue.

Lo que acabo de presentar es una descripción general y sintética del mentado "intelectualismo socrático", que es objeto de un refinado ataque por parte de Aristóteles (en *EN* VII y *EE* VIII) y que los estoicos retoman y reinterpretan a la luz de una elaborada teoría de la acción.[10] En las discusiones que encontramos en los textos socráticos una posición es intelectualista si sostiene las siguientes tesis:

1. la virtud es conocimiento y este es necesario y suficiente para actuar correctamente.[11] Quien conoce lo que es bueno, actuará de acuerdo con ello. En palabras de Sócrates, "la única mala acción es estar privado de conocimiento" (Platón, *Prot.* 345b5)[12], de donde se sigue que,
2. el vicio y, en general, las malas acciones no son más que ignorancia. Esto significa que quien actúa mal no lo hace "de buen grado" (o "voluntariamente": ἑκών; Platón, *Gorg.* 468b1-e5; 509e).
3. La tercera tesis conecta lógicamente las dos anteriores: todo el mundo desea o quiere lo que es bueno.

Nadie elige voluntariamente lo que es malo; esta es la conclusión de un argumento formulado por Sócrates, que puede resumirse en los siguientes pasos:

(*i*) hay quienes eligen lo que es malo para sí mismos;
(*ii*) las cosas malas dañan al agente, pero nadie quiere ser dañado ni ser miserable e infeliz. De aquí que
(*iii*) quien elige las cosas malas cree (o le parece) que son buenas (Platón, *Men.* 77b-78b).[13] El que obra mal no lo hace porque quiere o desea obrar mal, sino porque ignora lo que es verdadera o realmente bueno. El agente cree que lo que está haciendo es bueno, pero en realidad no lo sabe. Si alguien hace lo que es malo, solo puede ser porque es ignorante y está en el error. La virtud consiste en el correcto reconocimiento del bien; el que conoce lo que es justo,

[10] Discuto en detalle la crítica aristotélica a Sócrates y la reinterpretación estoica del intelectualismo socrático en los capítulos 5 y 8, respectivamente.

[11] Sin duda, esto es una simplificación. La tesis socrática de que la virtud es conocimiento debe ser cuidadosamente examinada; algunos influyentes intérpretes enfatizan que el conocimiento es una condición necesaria y suficiente para la virtud moral. Que es una condición necesaria significa que si un agente actúa moralmente, tiene conocimiento moral; que es una condición suficiente significa que si un agente tiene conocimiento moral, actuará moralmente (cf. Santas 1993; Irwin 1995: caps. 3-4).

[12] El estoico Crisipo –citado por Galeno, *PHP* 436, 10-15– parece seguir a la letra esta sugerencia cuando dice que habría únicamente una virtud (conocimiento) y un solo vicio (ignorancia). Véase también Estobeo, *Ecl.* II 59, 4-60, 8 (*LS* 61H), II 63, 6-10 (*LS* 61D) y DL VII 97.

[13] Estas son las llamadas "paradojas socráticas": a) nadie desea los males, b) todo el que va en busca de males lo hace involuntariamente (cf., además del pasaje del *Men.* recién citado, *Prot.* 358c y *Gorg.* 468c). Estas tesis son paradójicas porque, desde el punto de vista del sentido común, es más o menos natural que uno se dañe a sí mismo sabiendo que lo está haciendo y que el agente lleve a cabo lo que es incorrecto sabiendo que es incorrecto. Que la incontinencia es "ser dominado por el placer o por lo inferior de uno mismo" es la explicación que ofrece Platón en *Rep.* 430d-432d. La posición final de Platón es que cada persona es su propio enemigo y sus mejores victorias son sobre sí mismo (*Rep.* 430e; *Leyes* 626d).

por ejemplo, será una persona justa y actuará con justicia (Platón, *Gorg.* 460b). Pero si esto es realmente así, ¿cómo se explican aquellos casos en los que el sujeto "sabe" que lo que está por hacer es malo para sí mismo pero, de todos modos, lo hace? O sea, ¿cómo se explica la acción incontinente (ἀκρασία)?

Como es bien sabido, la respuesta que parece haber dado Sócrates[14] es: eliminando el conflicto entre partes antagónicas del alma. La identificación socrática de lo bueno con lo placentero en el contexto del argumento hedonista del *Prot.* muestra que no sería correcta la explicación de la incontinencia como el resultado de "ser dominado por el placer" (Platón, *Prot.* 355a-356a).[15] Sócrates, tal como es presentado en el diálogo platónico *Prot.*, propone un caso extremo consistente en ignorar o no tener en cuenta los componentes emocionales o afectivos de la psicología humana o, lo que es lo mismo, en reinterpretar tales componentes en términos de un juicio que describe lo que es bueno o malo. La negación de la incontinencia, entonces, debe vincularse no solo a la identidad entre virtud y conocimiento, sino también a la identidad entre vicio e ignorancia.[16]

En lo que sigue me concentraré en los tres pasajes del diálogo *Gorg.* mencionados al comienzo de este capítulo, en los que creo que es posible mostrar la distinción "apariencia-realidad" o, más precisamente, la distinción "bien real-bien aparente" en Sócrates. (*i*) En el primero Sócrates sostiene como tesis central que los tiranos, oradores o, en general, aquellos que supuestamente tienen un gran poder no tienen tal poder ni hacen lo que quieren (*Gorg.* 468b1-e5; 494c4-495c2; 499e8-9; 506c4-507d2); (*ii*) en el segundo sostiene que cometer injusticia (τὸ ἀδικεῖν) es un mal peor (μεῖζον κακόν) que padecerla (o sea, tanto cometer como padecer injusticia son males, pero el mal menor es padecerla: ἔλαττον δὲ τὸ ἀδικεῖσθαι; *Gorg.* 509c6-7; el argumento más detallado aparece en 474a5-475d6;). (*iii*) En el tercero (476a-481b) Sócrates sostiene que (*a*) pagar la pena (τὸ διδόναι δίκην) y ser castigado justamente ***habiendo cometido injusticia*** (τὸ κολάζεσθαι δικαίως ἀδικοῦντα) es lo mismo y que (*b*) es peor ***no*** ser castigado por una injusticia que uno ha cometido que serlo. Comencemos por

(*i*) Sócrates analiza tres tesis; una de ellas (a) es, en su opinión, claramente falsa, en tanto que las otras dos –(b) y (c)– son verdaderas.

(a) Los tiranos y oradores –o, en general, las personas que se supone que detentan

[14] Y que de un modo explícito dieron los estoicos (cf. capítulo 8).

[15] Cf. Platón *Rep.* IV y *supra* n.12. La psicología platónica (de *Rep.* IV) es la misma que se encuentra en Aristóteles: si el agente domina sus deseos irracionales (*epithymíai*) y actúa siguiendo no tales apetitos sino la razón (*lógos, logismós, noûs*), será continente (*DA* 433a7-8); si ha educado su carácter para complacerse y dolerse "como se debe" será virtuoso (*EN* 1104b4-13; 1105a6-7; 1145b10-14). Es decir que el deseo del virtuoso (*boúlesis*) coincide con la razón verdadera (*EN* 1139a23-26), razón por la cual se elimina el conflicto (*DA* 432b5; 433a23-24). En *Leyes* 633e Platón retoma la psicología de *Rep.* IV y sostiene que "malo es el que es dominado por los placeres".

[16] Cf. Vlastos 1991: 99-100. Este mismo modo de interpretar la cuestión de los componentes emocionales del ser humano reaparece en los estoicos antiguos, quienes sostienen que una pasión no es más que una razón perversa e intemperante que surge de un juicio malo y erróneo o que se identifica con dicho juicio Cf. Plutarco, *VM* 446F-447B (cf. *SVF* III 459 y *LS* 65G); Séneca, *Ep.* 75, 11-12 y la discusión en el capítulo 8.

un gran poder– hacen lo que quieren y, por tanto, tienen un gran poder; esta afirmación debe entenderse no solo en el sentido de que son capaces de llevar a cabo actos triviales, sino más bien de llevar a cabo actos tales como confiscar la propiedad de sus enemigos políticos, desterrarlos o incluso asesinarlos (*Gorg.* 466b11-c2; 468b4-6). Esta es, en realidad, la posición del sentido común, defendida por el personaje Polo en el diálogo y, probablemente, también aceptada sin ningún argumento por nuestro sentido común: los tiranos son considerados malos en sus ciudades y ello es así porque tienen el poder más grande. Sócrates, sin embargo, replica que, si se admite que el poder es algo bueno para quien lo tiene, los tiranos no tienen un gran poder (*Gorg.* 466b; cf. 525e-526b).

(b) Sócrates afirma, sin embargo, que, (i) aunque sean capaces de hacer todo eso, no tienen un gran poder, y que (ii) aun cuando sean capaces de llevar a cabo esas acciones no hacen lo que quieren.[17]

(c) Para Sócrates de aquí se sigue que una persona que está haciendo lo que le parece mejor puede no estar haciendo lo que (en realidad) quiere. O sea, hay que distinguir (i) llevar a cabo una acción porque a uno le parece bueno hacerlo de (ii) llevar a cabo esa misma acción porque uno sabe o tiene cierta certeza de que dicha acción es buena, en cuyo caso el parecer individual debe estar acompañado de intelecto o "inteligencia" (νοῦς; *Gorg.* 466e9-11). O sea, puede darse el caso de que a un agente le parezca que quiere llevar a cabo x porque cree o le parece que es bueno, y no advertir que su parecer o creencia es errónea, con lo cual puede ocurrir que, aunque le parezca que quiere llevar a cabo x, en realidad no quiere llevarlo a cabo.

No hay duda de que (b) y (c), que describen la posición socrática, son tesis paradójicas y contra-intuitivas. Veamos cómo las justifica Sócrates. En el argumento socrático es decisivo introducir una cláusula adicional para hacer persuasiva la afirmación (c): todas nuestras acciones (voluntarias, se entiende) se hacen en vistas de algún bien o del bien y, por lo tanto, lo que deseamos en cada una de ellas no es solo la acción misma, sino el bien en vistas del cual deseamos llevar a cabo la acción:

> "Es en vistas del bien que todas las cosas son hechas por aquellos que las hacen [...]. Deseamos los bienes; las cosas que no son ni buenas ni malas o que son malas no las deseamos [...] El bien es el fin de todas las acciones y aquello en vistas de lo cual todo lo demás debe ser hecho". (*Gorg.* 468b7-c6; 499e8-9.)

Es por eso que resulta persuasiva, al menos en algo, la argumentación de Sócrates cuanto este le advierte a Polo que "tener un gran poder es un bien para quien lo tiene" (*Gorg.* 466e). La idea socrática importante es que un agente siempre hace algo en vistas de lo que considera bueno, pero su evaluación de lo que cree que es bueno será correcta si y solo si está acompañada de inteligencia. Se trata del principio práctico socrático fundamental –dado por supuesto por Aristóteles y por los estoicos–, según

[17] Platón, *Gorg.* 467b2-9: "SÓCRATES: Sostengo que ellos no hacen lo que quieren; refútame. POLO: ¿No estuviste de acuerdo en que hacen lo que les parece mejor? (δοκεῖ αὐτοῖς βέλτιστα). SÓCRATES: Sigo estando de acuerdo ahora. POLO: ¿Y no hacen lo que quieren? SÓCRATES: Lo niego. POLO: ¿Aunque hagan lo que les parece? SÓCRATES: Lo afirmo."

el cual nadie lleva a cabo nada creyendo que ese algo es malo para sí mismo. Si el agente A lleva a cabo *x* es porque piensa o cree que *x* es un bien: no es racional que un agente haga algo buscando un mal para sí mismo. Ahora bien, aquí se genera una enorme cantidad de problemas; uno fundamental es el siguiente: ¿cuál es el criterio o parámetro que tiene un agente para establecer cuál es el bien o, más precisamente, cuál es el criterio que tiene el agente para evaluar la calidad de su estado cognoscitivo, estado por el cual evalúa lo que considera bueno o malo para sí mismo? Por otro lado, puede haber muchos tipos de bienes: morales (como las virtudes: valentía, templanza, justicia, etc) y extra-morales (belleza, dinero, fuerza, salud, etc.). Sócrates parece haber distinguido tipos de bienes, poniendo los morales por encima de los extra-morales, sin quitarles a estos últimos, sin embargo, el carácter de bienes.

Regresemos de nuevo ahora a las afirmaciones (b) y (c) de Sócrates: (b) los tiranos y oradores, aunque pueden matar a otros, desterrarlos o privarlos de sus bienes no tienen un "gran poder"; y (c) aunque un agente haga lo que le parece mejor no hace lo que quiere. Si un agente lleva a cabo una acción es porque cree que tal acción tiene como consecuencia algo bueno o beneficioso para sí mismo. Los tiranos y oradores hacen lo que *hacen creyendo que es mejor para ellos* llevar a cabo sus acciones que no llevarlas a cabo (οἰόμενοι ἄμεινον εἶναι ἡμῖν ταῦτα ποιεῖν ἢ μή; *Gorg.* 468b6). Sin embargo, como se había reconocido antes (467c5-10), un agente quiere aquello en vista de lo cual hace lo que hace más que lo que hace. Para poner el ejemplo de Sócrates, quien toma una medicina no quiere hacerlo; lo que quiere es estar sano. De aquí se sigue que lo que uno realmente quiere es el bien real (tomar una medicina puede ser visto como un mal por el agente en el corto plazo o en lo inmediato porque la medicina puede producir algún tipo de malestar; pero como se trata de un dolor o malestar que como medio conduce a un bien, estar sano, ese dolor o malestar es minimizado en función del bien en el que desemboca la acción de tomar dicha medicina). Y queremos el bien real porque lo que efectivamente nos beneficia es el bien real, no solo lo que nos parece bueno cuando nuestro parecer no está avalado por un estado cognoscitivo firme. Si esta conclusión se aplica al ejemplo del tirano, habrá que decir que el tirano quiere matar a sus enemigos políticos, desterrarlos o despojarlos de su patrimonio si tales acciones son beneficiosas para sí mismo. Si son dañinas, no quiere llevar a cabo dichos actos (*Gorg.* 468c) pues, como se mostró antes, todo ser racional quiere el bien y no el mal, ni lo que no es ni bueno ni malo. En el contexto del argumento Sócrates señala que puede ocurrir que, al llevar a cabo una acción, dicha acción resulte ser dañina para el agente (*Gorg.* 468d5-e5), y puesto que nadie persigue lo que es malo o dañino para sí mismo, se sigue que el agente no ha llevado a cabo su acción queriéndolo. Lo que sucedió es que el agente ignoraba que lo que creía que era bueno para él en realidad era malo (cf. *Men.* 77b-78b). La elección del perverso socrático se debe a su ignorancia y dicha elección depende de su estado cognoscitivo débil (*dóxa*), pues nadie de buen grado quiere llevar a cabo algo malo o desventajoso para sí mismo.[18]

En este punto conviene examinar con más detalle la explicación socrática del fin

[18] Esta es la llamada "paradoja prudencial" (véase Kahn 1996: 92, n.40, y Platón, *Apología*, 25c5-d3, citado por Kahn).

y su distinción de que el agente quiere (en realidad) aquello en vista de lo cual hace lo que hace y no lo que hace, para lo cual retomaré el ejemplo que da Platón. (T1) Cuando caminamos lo hacemos buscando el bien, y *creemos* (*oiómenoi*) que eso es lo mejor; contrariamente, cuando nos detenemos lo hacemos en vistas de lo mismo: el bien. Este es el planteo más formal de la tesis: si la aplicamos al caso particular propuesto por Sócrates, puede decirse que (T1.1) cuando matamos a alguien, lo desterramos o privamos de sus bienes lo hacemos *creyendo* que eso es lo mejor para nosotros. Se sigue, entonces, que los que hacen todo esto lo hacen en vistas del bien, porque el bien es aquello que uno cree o piensa que es mejor para sí mismo. Esta es una primera conclusión del argumento. Pero se había convenido (*Gorg.* 467c5-10) en que las personas (realmente) quieren aquello que en cada caso constituye el fin ultimo de su acción, no lo que hacen, sino aquello en vista de lo cual hacen lo que hacen. En el ejemplo de Sócrates, cuando alguien toma una medicina administrada por el médico no quiere tomarla (*i.e.* no quiere hacer lo que hace) pues ello implica una incomodidad o malestar; lo que uno en realidad quiere cuando toma una medicina es recobrar la salud (*i.e.* aquello en vista de lo cual lleva a cabo la acción de tomar la medicina, que puede ser amarga, producir un cierto malestar, etc.). Es decir, lo que en verdad queremos o deseamos no son los fines que son además instrumentos, sino los fines que son finales porque constituyen verdaderos bienes. Más concretamente, lo que en realidad deseamos es el verdadero bien. De esto se sigue (o sea de T1 y de T1.1) que (T.2) no deseamos matar a las personas, desterrarlas o privarlas de sus bienes. Solo lo deseamos (verdaderamente) cuando tales acciones son beneficiosas: si son dañinas, no las deseamos ya que únicamente queremos o deseamos el bien, no queremos ni deseamos el mal ni lo que no es malo ni bueno. Ahora bien, si esto es así, (T.3) el que mate, destierre o prive de sus bienes a los demás lo hace porque *cree* que eso es lo mejor para él. Pero (T.4) lo que hace es un mal para él (si lo que hace finalmente lo daña), de donde se sigue que no hace lo que quiere (en el texto Sócrates dice "si lo que está haciendo es un mal para él, ¿hace lo que quiere?" En su respuesta Polo confirma T.4: "no me parece que haga lo que quiere").[19] La sugerencia implícita de Sócrates es que si el agente advirtiera que llevar a cabo un curso de acción determinado resultará en un mal para sí mismo, no lo llevaría a cabo. Ahora bien, Polo había admitido que "tener poder" es un bien (*Gorg.* 466b); pero, en virtud del argumento anterior, algo *x* es realmente bueno si y solo si continúa siendo un bien en el mediano y largo plazo, o sea, si finalmente no produce un mal. Se sigue, entonces, que una persona puede hacer lo que le parece en su ciudad y que no tenga un gran poder ni haga, en realidad, lo que quiere.

Uno podría objetar a Sócrates que tal vez el tirano cree que, efectivamente, asesinar a sus enemigos y desterrarlos es beneficioso para él. Ciertamente puede ser un beneficio político en la medida que eso le permita permanecer en el poder; pero Sócrates muestra

[19] *Gorg.* 468d1-7: "Sócrates: Entonces, si en verdad convenimos en esto, si alguien, ya sea que se trate de un tirano o de un orador, mata a una persona, o la destierra de la ciudad, o le confisca su propiedad, creyendo que esto es lo mejor para él, aunque en realidad es lo peor, este sin duda hace lo que le parece, ¿no es así? Polo: Sí. Sócrates: Ahora bien, ¿también hace lo que quiere, aunque en realidad esas cosas son malas [para él]? ¿Por qué no contestas? Polo: No me parece que haga lo que quiere".

que en algunos casos ese curso de acción puede ser, en realidad, malo (puede ocurrir, por ejemplo, que comportarse así con los rivales políticos favorezca el encono contra él a punto tal que resulte derrocado por sus enemigos). Independientemente de lo que sigue del argumento específico de Sócrates, este debe haber pensado que no hay ningún bien moral (las virtudes o excelencias humanas) que pueda justificar las acciones de un individuo que proceda asesinando o desterrando a sus enemigos, o sea, de las virtudes (que son bienes) no pueden seguirse males. Por otra parte, hay un problema serio en el argumento que tiene que ver con la ambigüedad de la palabra "querer"-"desear". Para usar el ejemplo filosófico familiar desde la discusión introducida por la filósofa G. E. M. Anscombe,[20] no es lo mismo desear o querer bajo la descripción A que desear o querer bajo la descripción B. Edipo quiere casarse con Yocasta pero no quiere casarse con su propia madre; lo importante aquí es que Yocasta y la madre de Edipo son la misma persona, pero eso Edipo, como el tirano Arquelao del diálogo platónico, lo ignora. O sea, uno puede querer y no querer lo mismo bajo una descripción diferente. Yo puedo describir al sujeto X como (1) "Yocasta" o (2) como "la madre de Edipo". Esto explica por qué el tirano en realidad no hace lo que quiere, aunque *crea* que lo hace.

Todo sujeto racional cree que hace lo que quiere cuando decide seguir un curso de acción y no otro, pero la creencia que lo lleva a decidir hacer A y no B puede ser una creencia débil o no suficientemente fundamentada.[21] Volviendo al argumento socrático, uno quiere el bien, de modo que allí donde hay un mal no puede decirse que se lo quiere. Pero lo que una persona desea son cosas que *cree* o *supone* que son bienes. Este es el sentido en que creo que el punto central del argumento apunta a la distinción entre "bien real" y "bien aparente", y aquí cobra un significado especial el estado epistémico del agente: una cosa es creer que *x* es un bien sobre una base cognitiva débil (δόξα), y otra diferente es creerlo sobre una base cognitiva sólida (ἐπιστήμη). Todo "saber" implica un "creer" porque el que sabe que dos más dos es cuatro o que no hay que robar o no hay que asesinar también cree que si suma dos más dos da cuatro y que no hay que robar o asesinar. El tirano del ejemplo de Sócrates solo cree (en el sentido débil de "mera opinión" sin suficiente fundamento) que es bueno matar, desterrar o privar de los bienes a otros, pero no sabe que, en realidad, es un mal. Por lo tanto, (T.5= Conclusión) una persona de esta índole no puede tener un "gran poder", si tener un gran poder es un bien. O sea, es posible que una persona haga en la ciudad lo que le parezca y que no tenga un gran poder ni haga lo que quiera (*QED*).[22] Hasta aquí el argumento socrático que explica el error en la evaluación del bien por parte del agente debido a su estado cognitivo.

Ahora bien, dado que Sócrates agrega que la acción moralmente incorrecta es mala para el agente, se sigue que quien obra mal lo hace involuntariamente, es decir, por

[20] Anscombe 1958: 65-68.

[21] Regreso a este punto en el capítulo 4, en el contexto del examen de algunos pasajes centrales del diálogo *Teet.*, a propósito de qué significa "saber" (ἐπιστήμη).

[22] Platón, *Gorg.* 468d7-e5: "SÓCRATES: ¿Es posible, entonces, que un individuo de esa índole tenga un gran poder en la ciudad si, según has convenido, 'tener un gran poder' es un cierto bien? POLO: No, no lo es. SÓCRATES: Por consiguiente, yo estaba en lo cierto cuando decía que es posible que un hombre haga lo que le parece en la ciudad y que no tenga un gran poder ni haga lo que quiere".

falta de un conocimiento apropiado (cf. *Prot.* 345b-e; 355a-d). Dicho de otro modo, si el agente *sabe* que la acción A es mala, no la lleva a cabo. Si la lleva a cabo, no sabe que es mala (*Men.* 89a; *Gorg.* 460b; 488a). Esto es equivalente a sostener que no hay incontinencia, es decir, que no hay un caso en el cual un agente hace algo que es malo para sí mismo a sabiendas y siéndole posible no hacerlo (*Men.* 77b-78b; *Gorg.* 460b-d; 488a; 509e; *Prot.* 355a5-b1). Si Sócrates quiere defender la tesis de que los vicios son ignorancia, necesita eliminar la posibilidad de la incontinencia (entendida como hacer algo malo sabiendo que es malo siendo posible no hacerlo) y reducir los vicios a juicios erróneos. Pero si esto es así, ¿cómo puede explicarse la acción incontinente o la "debilidad práctica"? La respuesta socrática aparentemente fue negar el fenómeno mismo de la incontinencia;[23] esto lo hizo al eliminar el conflicto y la concepción del alma como una especie de campo de batalla en el que compiten fuerzas opuestas: lo irracional, por un lado, y lo racional, por el otro. En el diálogo *Prot.* Sócrates aparece haciendo hincapié en el caso extremo que consiste en ignorar los componentes emocionales o afectivos de la psicología humana o, lo que es lo mismo, en reinterpretarlos como juicios racionales que hacen referencia a lo que es bueno o malo.

Como veremos hacia el final de este capítulo, hay razones para pensar que Platón nunca abandonó del todo su tesis "intelectualista" de que no hay un fenómeno tal como la incontinencia; en un pasaje central del *Tim.* (86b-e), en el que distingue entre enfermedades del cuerpo y del alma, Platón sigue pensando que la crítica a la incontinencia en los placeres que sostiene que los malos lo son voluntariamente es incorrecta. Este pasaje es significativo pues el *Tim.* –al igual que *Rep.* IV– opera sobre la base de una psicología de partes en conflicto y no de un monismo psicológico como el que se encuentra en el *Prot.* La explicación que ofrece Platón en *Tim.* 86d-e de que nadie es malo de buen grado (o "voluntariamente; ἑκών) es que el agente se vuelve malo debido a una mala condición del cuerpo o a causa de una formación que no atiende a la *paideía* (ἀπαίδευτον τροφήν; 86e2), pero ambas cosas son aborrecibles y *sobrevienen de un modo involuntario.*

(*ii*) La segunda tesis socrática que, en mi opinión, muestra la distinción apariencia-realidad es la que sostiene que es peor cometer injusticia que padecerla. Como las dos anteriores es fuertemente contra-intuitiva y contraria al sentido común. El argumento de fondo puede esquematizarse en los siguientes pasos:

(1) la posición de Polo, que representa el sentido común, sostiene que es peor padecer una injusticia que cometerla.

[23] No deja de ser interesante señalar que la palabra "incontinencia" no aparece una sola vez en el *Prot.*, texto canónico en el que se supone que Sócrates discute el problema y al que hace referencia Aristóteles en sus críticas a Sócrates (cf. *EN* VII). Sin embargo, aunque la palabra no aparezca nunca, la idea sí lo hace y de un modo bastante explícito: "El argumento se torna ridículo cuando ustedes dicen que con frecuencia una persona, aunque conozca que los males son males, sin embargo, los lleva a cabo, aun cuando le es posible no llevarlos a cabo (ἐξὸν μὴ πράττειν), conducido y abrumado por los placeres" (*Prot.* 355a7-b1). Es más, la palabra ἀκρασία –el término favorito de Aristóteles para referirse al problema de la debilidad práctica– no aparece nunca en Platón, aunque sí lo hace ἀκράτεια y ἀκρατία en contextos de discusión práctica y, obviamente, con el mismo significado (cf. *Gorg.* 525a4; *Rep.* 461b2; *Tim.* 86d6; *Leyes* 636c6; 886a9).

(2) Pero, Sócrates pregunta, ¿qué es más vergonzoso, cometerla o padecerla? Polo responde: cometerla. Para Sócrates Polo ya está refutado en este momento, porque si es más vergonzoso cometer que padecer una injusticia, también debe ser peor. El supuesto de Sócrates, que Polo rechaza explícitamente (probablemente, porque advierte que si lo acepta ya queda refutado, o, si pensamos que es honesto, porque sencillamente tiene un enfoque diferente de lo vergonzoso, bello, bueno, etc.), es que lo vergonzoso (τὸ αἰσχρόν) se identifica con lo malo y con lo peor, y "lo bello" o "noble" (καλόν) con el bien y lo mejor. Pero Polo no acepta la identificación "más vergonzoso" con "peor".

(3) Sócrates se concentra ahora en examinar el significado de "bello-noble" y pregunta: ¿por qué se llama "bello" a algo? ¿Será por un cierto placer, utilidad o beneficio? Polo asiente con entusiasmo: "¡Ahora sí estás definiendo adecuadamente lo bello o noble (καλόν), Sócrates, pues lo defines por el placer y el bien!" (*Gorg.* 475a2-4). Lo que Sócrates está ahora haciendo es identificar "bien" con "placer" o "beneficio", una tesis que no solo es en general aceptada por el sentido común, sino que es defendida por los sofistas, uno de cuyos representantes es en este caso Polo; en la parte final del *Gorg.* esta posición es vigorosamente defendida por Calicles, quien identifica el bien con el placer y con las satisfacción a como dé lugar de cualquier deseo.

(4) Ahora bien, si lo bello se define por el placer y el beneficio, lo "feo" o "vergonzoso" debe definirse por su contrario, el dolor y el mal. Polo admite esto. O sea, si decimos que dos cosas cualesquiera *x* e *y* son bellas, tendremos que decir que, si *x* es más bella que *y*, *x* supera o aventaja a *y* en placer, en beneficio o en ambas cosas. Inversamente, si *x* es más feo o vergonzoso que *y*, lo será por superar en dolor y en mal a *y*. (Polo lo admite).

(5) En el quinto paso del argumento Sócrates aplica estas distinciones a la tesis que está a la base de toda la discusión: si cometer injusticia es peor que padecerla o no. Polo había admitido que lo peor es padecer injusticia, pero que cometerla es más feo o vergonzoso. Pero en virtud de la distinción anterior, aceptada por Polo, si algo *x*, siendo *x* cometer injusticia, es más vergonzoso que algo *y*, siendo *y* padecerla, *x* será más vergonzoso que *y* por superar en dolor y en mal a *y*. De donde se sigue

(6) que cometer injusticia supera en dolor y en mal a padecerla, y que los que cometen injusticia sienten más dolor que los que la padecen. Y como sentir dolor es peor que no sentirlo, de nuevo, cometer injusticia es peor que padecerla. Polo no admite el último paso: en su opinión, cometer injusticia es más vergonzoso que padecerla (no peor), pero los que cometen injusticia no sienten más dolor que los que la padecen. Pero el cometer injusticia no aventaja en dolor a padecerla. Debe aventajarla en "lo otro", es decir, en el mal (porque se había admitido que, de dos cosas *x* e *y*, si *x* es más vergonzoso que *y*, lo será por superar a *y* en dolor o en el mal a *y*. Pero si no lo es por superar a *y* en el dolor, debe serlo por superar a *y* en el mal). De donde se sigue

(7) que puesto que cometer injusticia aventaja o supera en el mal a padecerla, tiene que ser peor. Porque, obviamente, si *x* supera o aventaja en el mal a *y*, *x* es peor que *y* (*QED*).

(*iii*) La tercera tesis socrática contenida en el *Gorg.* (476a-481b) y que, a mi juicio, es útil para mostrar la distinción apariencia-realidad, sostiene que (a) pagar la pena (τὸ διδόναι δίκην) y ser castigado justamente habiendo cometido injusticia (τὸ κολάζεσθαι δικαίως ἀδικοῦντα) es lo mismo y que (b) es peor no ser castigado por una injusticia que uno ha cometido que serlo. De nuevo, la posición socrática no es que ser castigado es, sin más, un bien, sino que, siendo males tanto ser castigado como no serlo cuando uno efectivamente ha cometido un crimen o ha faltado a la ley, es mejor ser castigado que no serlo. El primer paso

(1) consiste en hacer reconocer a Polo que la totalidad de los actos justos, en cuanto justos, son nobles o "bellos" desde un punto de vista moral (καλά). Como veremos enseguida, esta premisa es importante en el argumento para llegar a la primera conclusión parcial.

(2) Ahora bien, lo que Sócrates quiere mostrar es que "pagar la pena" y "ser castigado justamente" (*i.e.* ser castigado cuando uno efectivamente ha cometido un crimen) son lo mismo. Pero en la noción misma de "recibir un castigo" o "pagar la pena" hay implicada una cierta relación causal en la que un factor oficia de agente (el que castiga) y otro de paciente (el que recibe el castigo). En cualquier proceso de producción, hay entonces algo que produce y algo que es producido; en el caso concreto del castigo, hay quien castiga y quien recibe el castigo. Este último es afectado por quien lo castiga; pero, además, esa "afección" deberá tener la misma cualidad que tiene la acción, o sea, si el golpe que produce quien golpea es fuerte, quien recibe el golpe lo recibirá fuerte o, como dice Platón, "tal como lo que produce lleva a cabo su acción, así también lo experimenta lo que recibe la acción" (*Gorg.* 476d3-4). Una vez acordadas estas precisiones en el plano general de lo que ocurre en el nivel físico general de cualquier relación causal en la que es posible distinguir un factor activo y otro pasivo,

(3) Sócrates establece la analogía y muestra que pagar la pena (o ser castigado) es sufrir una acción. Tal como sucedía en los casos anteriores (de lo que golpea y lo que es golpeado, lo que quema y lo que es quemado, lo que corta y lo que es cortado, etc.), ahora también habrá quien haga pagar la pena y quien la pague, quien castigue y quien reciba el castigo. Ahora bien, como se había acordado (a) que toda afección deberá tener la misma cualidad que tiene la acción, y (b) quien castiga correctamente lo hace con justicia (porque hacer algo "correctamente" es hacerlo "bien"), y (c) si castiga con justicia "produce" o, más precisamente, lleva a cabo lo que es justo, y si (d) en virtud de (a) el que es castigado experimenta lo justo al pagar la pena (que es lo mismo que "ser castigado justamente cuando ha cometido una injusticia"), y si (e), finalmente, por (i) lo justo es noble, se sigue, entonces, (f) que el que castiga produce o lleva a cabo acciones nobles, en tanto que el que es castigado las recibe. Esta es una primera conclusión provisional de esta primera parte del argumento que tiende a mostrar la plausibilidad de la tesis, según la cual es peor no ser castigado por una injusticia que uno ha cometido que serlo. Ya en este punto, y siempre que uno tuviera buena fe y hubiera admitido las premisas de Sócrates, debería

admitir que es peor no ser castigado cuando uno ha cometido injusticia. Porque si uno ha cometido injusticia y si nadie quiere permanecer en el error y tiene la posibilidad de mejorar sus estados de creencia y de iluminar cognitivamente tales estados gracias a la acción correctiva justa de un agente, debe admitir que es peor no ser castigado cuando uno efectivamente ha faltado a la ley o ha cometido un crimen. Pero Sócrates introduce un argumento adicional: si las acciones que lleva a cabo el que castiga "correctamente" (*i.e.* justamente) son nobles (*i.e.* buenas) –porque deben ser una de dos cosas, o bien placenteras o bien beneficiosas–, se sigue entonces que el que paga su culpa recibe bienes, no males, lo cual significa que es beneficiado pues nadie que reciba bienes puede ser dañado (477a). Pero aquí se presenta una dificultad. Por un lado, Sócrates sostiene de un modo prescriptivo que el castigo es necesario para eliminar el vicio del alma (*Gorg.* 505b-c; 508c-509d; 512a5-b2). Pero, por otro lado, no siempre ni con la facilidad que aparece el problema en el texto el que es castigado cree y acepta de buen grado que debe ser castigado.

Algunos estudiosos han pensado que solamente se trata de una falacia consistente en inferir que puesto que es bueno castigar al agente que ha cometido un crimen, el castigo es bueno para el criminal y, por tanto, beneficioso. Como ha hecho notar Allen, Sócrates supone que la bondad del castigo justo es simétrica.[24] Uno tal vez debería preguntarse qué razones de fondo tiene Sócrates para pensar que lo es porque, según las mismas premisas socráticas, el criminal no puede mejorar su alma y, con ello, sus estados de creencia hasta recibir el castigo. Dicho de otro modo, el criminal en su estado de ignorancia cree que no es bueno ni beneficioso ser castigado, y hasta no recibir la terapia apropiada por medio del castigo justo que producirá un cambio en su estado anímico no estará en condiciones de reconocer la necesidad del castigo y el beneficio que el mismo conlleva para sí mismo. Desde este punto de vista, la bondad del castigo no puede ser simétrica entre los intereses del agente que debe ser castigado y el que castiga justamente: el Estado. En este sentido puede ocurrir que haya un conflicto entre el bien común y el bien individual. Pero ese no puede ser el modo en que entendió el problema Sócrates, pues su punto de partida es que no hay conflicto de intereses entre el individuo y la comunidad política a la que pertenece. Ese supuesto se hace manifiesto en un importante pasaje del *Gorg.* en el que Sócrates argumenta que no puede ser posible que un (verdadero) político se enoje y se queje de estar sufriendo cosas terribles cuando la ciudad arremete en su contra por cometer injusticia (519b4-d4; 521d6-e2). No puede ser posible que, si efectivamente el político ha procurado una multitud de bienes a la ciudad, esta lo arruine injustamente. Si lo arruina, es porque en realidad el político no ha procurado tales bienes. Si un político lo es efectivamente, actúa con sabiduría "como los sofistas" (comenta irónicamente Sócrates) quienes, aun siendo sabios y declarando ser maestros de virtud, acusan a sus discípulos de ser injustos. Pero esto es absurdo, pues si el político es en realidad sabio y maestro de virtud ha eliminado la injusticia del alma de sus conciudadanos y ha hecho que ellos se vuelvan buenos y justos. Luego, nadie que efectivamente se haya vuelto bueno y justo puede arremeter injustamente en contra de sus gobernantes.

[24] Allen 1984: 206.

Volvamos por un momento al argumento a favor del castigo de quien ha cometido un crimen. Sócrates ya ha mostrado que el que es castigado justamente recibe un bien y, por tanto, un beneficio. Pero, ¿en qué consiste dicho beneficio? La respuesta es: volverse mejor en cuanto a su alma, pues pagar la culpa (o ser castigado) permite al agente apartarse del vicio, deformidad y perversidad de su alma (*Gorg.* 477b3-5: κακία; αἶσχος; πονηρία). En esta sección Sócrates utiliza algunas de las premisas que había utilizado para argumentar a favor de la tesis de que es peor cometer injusticia que padecerla. Esa premisa –que era decisiva en el argumento anterior– es la siguiente: lo más vergonzoso siempre lo es por producir o el más grande dolor, o el más grande daño, o ambas cosas (cf. *Gorg.* 475a). En el argumento sobre el castigo se había acordado que lo más vergonzoso es la injusticia y cualquier otra perversidad, deformidad o vicio del alma (477c). Ahora bien, debe ser lo más doloroso o lo más vergonzoso por superar en dolor, en daño o en ambas cosas, como se sigue de lo que ya se había acordado antes. Ser injusto, intemperante, cobarde e ignorante no puede ser más doloroso que ser pobre o estar enfermo, ya que antes (477c) se había acordado que, si la injusticia es lo más vergonzoso, también es lo más malo. Que lo más vergonzoso es lo peor, Sócrates ya lo había mostrado antes a propósito de su tesis de que es peor cometer injusticia que padecerla (cf. *Gorg.* 477d-478a). Ahora, retoma aquella explicación y argumenta: si existe el dinero, el cuerpo y el alma, pueden sucederles ciertas perversidades, deformidades o males (πονηρίαι): pobreza, enfermedad, injusticia. Lo que hay que saber ahora es cuál de estas perversidades o males es más vergonzosa (o, lo que es lo mismo para Sócrates, cuál es peor). La respuesta inmediata, que resulta persuasiva en el contexto, es que la más vergonzosa es la injusticia. Y resulta persuasiva porque, además de haber explicado cómo lo más vergonzoso es también lo peor, en el argumento de la necesidad de pagar la culpa cuando uno ha cometido un crimen Sócrates ha mostrado que apartarse del vicio (*i.e.* pagar la culpa) es un beneficio para el agente o para su alma: cuando uno paga su culpa y se aparta del vicio se aparta del más grande mal, que coincide con "lo más vergonzoso" (*Gorg.* 476e-477b). Se sigue entonces que ser injusto, intemperante, etc. no puede ser más doloroso que ser pobre o estar enfermo. La injusticia o perversidad del alma debe ser lo más vergonzoso porque supera a todas las demás deformidades o males (*i.e.* pobreza y enfermedad) y las excede como un enorme mal, porque es más doloroso ser injusto (o sea, la presencia de la perversidad llamada "injusticia" en la propia alma) que ser pobre o estar enfermo. Ahora bien, según Polo, la perversidad del alma no supera en dolor a las demás perversidades. Si no supera en dolor, tampoco supera a los demás males por ambas cosas (*i.e.* en dolor y en daño). El sentido común le indica a Polo que es más doloroso ser pobre o estar enfermo que ser injusto; pero, luego de la discusión anterior, se ve obligado a admitir que la perversidad del alma supera a las demás perversidades o males. Pero si la injusticia no supera a la pobreza y a la enfermedad por el dolor, solamente podrá hacerlo debido al daño. Pero lo que supera a otro mal por ser un daño supremo debe ser un mal supremo. Se sigue, por tanto, que las perversidades del alma (injusticia, intemperancia, etc.) son males supremos.

El argumento socrático opera siguiendo una lógica implacable que consiste en partir de las premisas admitidas por Polo e inferir consecuencias de dichas premisas. Esto se ve con especial claridad en la última sección del argumento que he tratado

de reconstruir recién: Sócrates aprovecha la posición algo ingenua de Polo y explota lo que se sigue de ella para mostrarle que, aun cuando una cierta condición como la de estar enfermo o ser pobre puede ser dolorosa (la enfermedad puede ser dolorosa en un sentido físico o psicológico, la pobreza también), ello no significa que esos males sean los peores. La conclusión socrática de este pasaje adelanta también una línea teórica que será ampliamente explotada por los estoicos: aunque la pobreza o la enfermedad son males, no son condicionantes decisivos para la infelicidad del agente. En la reformulación que hacen los estoicos de este punto, cosas tales como dolor-placer, enfermedad-salud, riqueza-pobreza, etc. son indiferentes, ítems neutros desde el punto de vista axiológico y totalmente irrelevantes para la felicidad o infelicidad del agente. Lo que sigue en el texto refuerza la conclusión obtenida antes sobre la conveniencia de recibir un castigo cuando uno ha cometido un crimen (*Gorg.* 477a), muestra el valor terapéutico que la filosofía tiene para Sócrates, y aclara en qué sentido la virtud o excelencia moral puede identificarse con una habilidad profesional (τέχνη) y con una forma de conocimiento. Cuando Sócrates retoma la analogía entre las perversidades que pueden sucederles al que tiene dinero, al cuerpo y al alma (pobreza, enfermedad e injusticia, respectivamente) hace hincapié en el hecho de que debe haber un arte, habilidad profesional o conocimiento que aparte al sujeto de la deformidad o mal que está padeciendo (477e7-478b). Si hay una habilidad profesional que aparta al sujeto de la pobreza (la crematística), y una habilidad que lo aparta de la enfermedad (la medicina), también debe haber un arte o habilidad profesional que lo aparte de la injusticia. Sócrates no menciona ese arte o habilidad profesional de modo directo, probablemente porque es conciente del hecho de que no está constituida como tal. Tal arte o habilidad resulta ser la justicia encarnada en aquellos que la ejercen o representan: los jueces. Creo que la intención de Sócrates es procurar mostrar que, tal como hace falta poseer una cierta competencia en un área profesional como la medicina para ser capaz de eliminar la enfermedad, así también hace falta tener una competencia profesional para eliminar la injusticia. Y si los jueces son efectivamente jueces, serán incapaces de cometer injusticia en sus fallos.

En la analogía con la medicina se ve también con claridad que en el proceso de eliminación de la perversidad que el sujeto posee puede haber dolor, pero eso no significa que el proceso sea incorrecto o malo sin más. Los que son curados experimentan un cierto desagrado o displacer, pero ese displacer en el corto plazo no significa que la curación no sea beneficiosa (esto es expresamente admitido por Polo; *Gorg.* 478b). El proceso de ser apartado de un mal implica un dolor, pero el dolor no es forzosamente un mal; este es un modo bastante directo de adelantar una parte del argumento de fondo en contra del hedonismo defendido por Calicles en la sección final del diálogo. Soportar el dolor cuando uno está siendo apartado de un gran mal es útil. Así entonces, aunque al recibir el castigo el agente sufra, su sufrimiento es la condición para regresar su alma a un estado correcto o sano. En realidad, la verdadera felicidad consiste no en el proceso de cura (que implica dolor), sino en el no estar enfermo desde el comienzo. La felicidad es, entonces, no poseer mal alguno desde el comienzo, pero eso no significa que un agente no pueda recuperar su estado apropiado. Pero todo proceso terapéutico implica un

cierto dolor, y esto vale tanto para la cura de un mal físico como para uno psicológico. Pagar la pena por un crimen que se ha cometido puede ser doloroso, pero ese proceso doloroso hay que pasarlo pues el resultado es la felicidad, consistente en remover de la propia alma la perversidad (*i.e.* la injusticia). Y quien ha eliminado el vicio de su alma es el más feliz (o el único que es feliz en sentido estricto) porque el vicio o la perversidad se mostró como el más grande de los males. Como sucede con un tratamiento médico, el castigo no es placentero pero es benéfico, ya que cura o al menos alivia el más grande de los males: el vicio (κακία). Por consiguiente, el más feliz es aquel que no tiene un mal en su alma; el segundo más feliz es quien fue aliviado de su mal por acción del castigo. La tercera y peor vida pertenece a la persona que tiene injusticia en su alma y no ha sido aliviada por el castigo. Contra lo que piensa el sentido común de Polo, personas como Arquelao son las más infelices y miserables, y ello es así no solo porque han cometido los más grandes males, sino porque han escapado al castigo (*Gorg.* 478e-479a).

III. El castigo como cura y la felicidad individual y social

Que Sócrates toma en serio la tesis de que es mejor para uno recibir un castigo por un crimen que ha cometido que no recibirlo es evidente por el hecho de que no solo sigue sosteniendo esa posición por el resto del diálogo (cf. 505b-c; 508c-509d), sino porque se ajusta perfectamente a sus demás posiciones y a la parafernalia argumentativa que despliega para probarlas. Como vimos arriba, uno podría estar tentado de sugerir que el argumento socrático en estos pasajes no es más que una falacia superficial que carece de interés, a saber: la falacia de inferir que puesto que es bueno castigar a Arquelao el castigo es bueno para Arquelao. Sócrates asume que la bondad del castigo justo es simétrica con el daño causado. Una tradición interpretativa que se remonta a Hobbes sostiene que el castigo es no simétrico, *i.e.* hay un contraste inherente que a veces puede tornarse conflictivo (esto explicaría de un modo intuitivo muy directo que nadie crea que es mejor ser castigado por un crimen que uno ha cometido que no serlo).[25] Dicho de un modo más específico, el conflicto se daría entre lo que es bueno para la comunidad y entre lo que es bueno para los miembros de la comunidad pero tomados como individuos. Ya vimos las dificultades que implicaba este tipo de enfoque desde el punto de vista socrático; la dificultad más evidente de todas es que, al menos formalmente y tal como encontramos tratado el tema en Platón y Aristóteles, lo que es bueno para la comunidad también debe ser bueno para el individuo. O sea, entre lo que es bueno para la comunidad y los individuos que la conforman no hay o, más bien, no *debería* haber conflicto de intereses. El bien para un sujeto implica justicia; justicia implica aquello que es un bien común y, dado que el castigo justo está en el bien común, dicho castigo es bueno para el sujeto. Supongamos, sin embargo, el siguiente caso: una persona es injustamente castigada, y lo es porque ha sido castigada por un crimen que no cometió. Ahora bien, ¿puede decirse que esa

[25] Cf. Hobbes, 1994, chap. XVII, 1; XXVI, 39. La caracterización de Hobbes del castigo como "un mal inflingido por la autoridad pública sobre el que había hecho u omitido lo que la misma autoridad juzgaba que era una trasgresión de la ley" parece estar construida sobre la base de la definición de Grocio (*De jure belli*, II, XX 1).

persona "pagó la pena" si fue castigada por un crimen que no cometió? Claramente no, porque la tesis de Sócrates es que es bueno para el agente pagar la pena o ser castigado correcta o justamente, es decir cuando uno ha cometido el crimen que se le imputa. Pero, ¿cómo podríamos comparar el daño que sufre esta persona con el que, según Sócrates, también sufre Arquelao, el sádico tirano que para llegar al poder asesina hasta a sus propios familiares? Desde el punto de vista socrático probablemente habría una diferencia importante: el que ha sido injustamente castigado sabe que no es malo y, eventualmente, también puede saber que el castigo que ha recibido no es un "verdadero castigo". Arquelao, en cambio, sigue creyendo no solo que puede seguir llevando a cabo los actos ominosos que lleva a cabo sino que tales actos no merecen castigo. Se encuentra, desde la perspectiva socrática, en la peor de las situaciones pues su estado cognitivo es de pura ignorancia.

El problema del castigo también podría verse desde el punto de vista del utilitarismo: un castigo, como un hecho solitario, es un mal, a saber: el dolor que se inflinge sobre el criminal y que se añade a la calamidad del crimen. Pero considerado como parte de un sistema, un castigo es útil o benéfico. A través de unos pocos castigos –podría argumentar el utilitarista– se pueden evitar miles de crímenes. Con el sufrimiento de unos pocos culpables, puede "comprarse" la seguridad de muchos.[26] Dicho de otro modo, el castigo es malo para la persona castigada pero bueno para el orden social. Visto el problema de este modo, se presenta un conflicto de intereses entre el interés individual, por una parte, y el interés general, por la otra. El utilitarismo de esta explicación se ve en el hecho de que proporciona "el bien más grande para el mayor número de personas".[27] La pregunta es ahora: ¿puede entenderse la posición socrática en clave utilitarista? Creo que la respuesta debe ser "no", porque lo que Sócrates sugiere es que el interés del individuo debe coincidir con el interés social, lo cual elimina desde el mismo punto de partida la posibilidad misma del conflicto de intereses. El bien del individuo *es* el bien social. Pero, ¿el interés de qué individuo? Como el utilitarista, en el *Gorg.* Sócrates sostiene que el castigo tiene una función ejemplificadora que puede ayudar a evitar un crimen y que, por tanto, es valioso: el alma del criminal "está repleta no solo de desorden sino también de infamia a causa de su licencia (ἐξουσία), molicie (τρυφή), insolencia (ὕβρις) y la incontinencia (ἀκρατία) de sus acciones" (*Gorg.* 525a3-5). Ahora bien, al que sufre un castigo justo, argumenta Sócrates,

> "le corresponde o volverse mejor y sacar provecho, o servir a los demás de ejemplo (παραδείγματι τοῖς ἄλλοις γίγνεσθαι; *Gorg.* 525b1-2), para que, cuando otros lo vean sufrir su padecimiento, se atemoricen y se vuelvan mejores. Los que se benefician al pagar su pena, tanto a manos de los dioses como de los hombres, son los que cometen delitos que admiten curación". (ἰάσιμα ἁμαρτήματα; *Gorg.* 525b6.)

[26] Cf. Austin, 1965: 40.

[27] O dicho en términos más precisos según el utilitarismo de Stuart Mill: "El credo que acepta como el fundamento de las costumbres, la Utilidad, o el Principio de la más grande Felicidad, sostiene que las acciones son correctas en proporción a que tienden a promover la felicidad, incorrectas en que tienden a producir lo contrario de la felicidad. Por felicidad se entiende placer y ausencia de dolor; por infelicidad dolor y privación de placer" (Stuart Mill 2002: chapter II, p. 239; mi traducción). La última parte de este pasaje de Mill suena fuertemente epicúrea.

Para los que han cometido delitos curables, entonces, el castigo no es ejemplificador, sino terapéutico. O sea, el castigo justo tiene como meta hacer mejor al castigado, aumentar su excelencia humana y, por tanto, su felicidad o bienestar (cf. 476b-477a; 478d-e).[28] Esto adelanta la idea –que desarrollo con más detalle en el capítulo 4– de que el mayor mal para el alma es la ignorancia, aunque no la ignorancia entendida como falta de un cierto contenido cognitivo, sino como el creer saber lo que en realidad no se sabe.

IV. El bien real y la limitación del bien (aparente) en clave "corto-placista"

La creencia básica que gobierna nuestras intuiciones respecto de lo que es bueno o malo, creo, está fuertemente basada en un presupuesto cuyos dos componentes básicos son, como pensaban Polo y Calicles, placer y beneficio (o utilidad: ὠφέλιμον): fumo y bebo en exceso porque me gusta (no importa que mis pulmones no estén en condiciones saludables gracias a la contaminación ambiental ni que mi hígado esté enfermo), como en exceso todo tipo de comidas porque me gusta, a pesar de mi diabetes y de mi alto colesterol, engaño a mis amigos porque de ese modo me beneficio con el placer que me causa la admiración que sienten por mí, me engaño a mí mismo porque así estoy más tranquilo, seduzco a la mujer del vecino porque eso satisface mi necesidad de sentirme deseado y porque además elimino la preocupación que me produce mi envejecimiento inexorable, etc. La teoría socrática del bien, en cambio, no es corto-placista: algo es efectivamente bueno si en el mediano y largo plazo sigue siendo bueno y no resulta en algo malo para mí como agente moral. Esta posición encierra un aspecto que es entendible por cualquier persona que no tenga entrenamiento en filosofía porque, como el placer y el beneficio, es parte de lo que cree el sentido común general acerca de la felicidad: nadie persigue el mal para uno mismo sino el beneficio. Sócrates parece haber pensado, entonces, que si fuera posible ofrecer a las personas la posibilidad de que adviertan el error en el que habitualmente caen al confundir un mal o daño con un bien o beneficio, todo el mundo estaría dispuesto a hacer un esfuerzo por refinar sus facultades cognitivas, las mismas que, en la mayor parte de los casos, se encuentran en una condición deficiente. Esto explica el aserto socrático de que nadie yerra en forma voluntaria y que nadie es malo sino ignorante. Ambas afirmaciones serán fuertemente cuestionadas por Aristóteles quien, sin embargo, como espero mostrar en el capítulo 5, nunca pudo deshacerse de la idea socrática de que es decisivo que nuestras facultades cognitivas funcionen adecuadamente para distinguir el bien real del bien aparente.

La posición socrática puede entenderse mejor si se tiene en cuenta qué es un bien para Sócrates; a partir de un breve pero significativo pasaje es posible para nosotros reconstruir su probable teoría del bien: Sócrates sostiene que la gente da por sentado que la "buena fortuna" (o el "éxito"; εὐτυχία) es el más grande de los bienes (*Eut.* 279c7-8; 279d6) y que la sabiduría (σοφία) puede identificarse con la buena fortuna porque hace a las personas más afortunadas.[29] Esto es así, sugiere Sócrates, porque

[28] Sobre el tema de los delitos o crímenes curables vuelve Platón en *Leyes* 731c.

[29] El uso platónico de las palabras *sophía*, *phrónesis* y *epistéme* es bastante amplio; compárese "el conocimiento de la carpintería" (*Eut.* 281a5) con la inteligencia (*phrónesis*) y la "sabidu-

"la sabiduría nunca yerra" (*Eut.* 280a7-8). El conocimiento, entonces, en la medida en que gobierna y conduce la acción correctamente, provee a las personas de buena fortuna y de un "irle bien" (εὐπραγία) en la vida. Como queda establecido al comienzo del argumento, la tesis de que nos irá bien por el hecho de tener muchos bienes podría ser correcta sobre la base de una condición decisiva: lo que las personas en general llaman "bienes" –incluyendo las virtudes morales, como justicia, templanza y valentía– no son bienes por naturaleza o por sí mismos.[30] Son bienes si y solo si la inteligencia (φρόνησις) y la sabiduría (σοφία) los gobiernan (*Eut.* 281a8-e1). No podemos ser felices por la mera presencia de cosas tales como riqueza o belleza (*Men.* 87e-88a), ya que esos presuntos bienes pueden dañarnos. De un modo semejante, si uno aparta de artes tales como medicina o zapatería el conocimiento, no hay ningún arte que pueda ser llevado a cabo correctamente: ni la medicina puede producir salud ni la zapatería zapatos, ni el arte del piloto puede evitar que su tripulación pierda la vida en el mar (*Cármides* 174c-d). Lo que en realidad nos beneficia de esos bienes y artes no son ellos por sí mismos, sino su uso correcto (ὀρθὴ χρῆσις); su uso incorrecto, en cambio, nos daña (*Men.* 88a-b; cf. *Leyes* 661c-d). La misma distinción podría eventualmente aplicarse también a las virtudes: si suponemos que un bien moral, como la valentía, es un cierto tipo de audacia o confianza (θάρρος τι) y que, consecuentemente, no está acompañada de sabiduría puede dañarnos.[31] Pero si las virtudes morales son necesariamente benéficas, deben ser formas de sabiduría, puesto que las cosas que tienen que ver con el alma no son en sí mismas ni beneficiosas ni dañinas, pero con sabiduría o ignorancia se tornan beneficiosas o dañinas (*Men.* 88c-d). Ahora bien, el buen sentido, la sabiduría o el conocimiento describen el estado cognoscitivo de los individuos, y tal estado cognoscitivo es el que les permite hacer

ría" (*sophía*) como condiciones de que las cosas que la gente considera como "bienes" sean bienes (*Eut.* 281d8). Véase también el "socrático" pasaje de *Teet.*, 145d11-e6, donde se dice que la "sabiduría" (*sophía*) es lo mismo que el "conocimiento" (*epistéme*). El conocimiento comprendido en asuntos prácticos debe ser el tipo de conocimiento que nos beneficia pues es el conocimiento de lo que es bueno y malo, y si el agente actúa según ese conocimiento, le irá bien y será feliz (cf. Platón, *Cármides* 173d; 174b-d).

[30] Creo que las palabras αὐτά γε καθ' αὐτὰ (en *Eut.* 281d4-5) hacen referencia a todos los bienes enumerados al comienzo de la discusión: bienes no morales (riqueza, salud, belleza; 279a7-b3), y bienes morales (templanza, justicia, y valentía; 279a4-5). En *Gorg.* 467e4-6 incluso la sabiduría (*sophía*) es reconocida como un bien convencional junto a la salud y la riqueza (véase también *Eut.* 279c1-2 y la siguiente nota).

[31] Al comentar el pasaje de *Eut.* 281d-e, donde las virtudes se incluyen entre las cosas cuya naturaleza no es ser buenas por sí mismas Vlastos (1991: 228, n.92) sostiene que "el control *por ignorancia* de atributos cuya misma esencia es sabiduría es un contrafáctico" (el destacado es de Vlastos). Vlastos cita el pasaje del *Men.* en el que sin duda la cuestión se plantea en términos de un contrafáctico: εἰ μὴ ἔστι φρόνησις ἡ ἀνδρεία κ.τ.λ.; 88b3-4). Pero en el pasaje del *Eut.* (y en *Gorg.* 467e4-6, citado en la nota anterior) la cuestión no es tan clara: *para Sócrates* las virtudes son atributos cuya esencia es sabiduría, no para la mayor parte de la gente. De hecho, para el sentido común tanto los bienes no morales como los morales son bienes "convencionales" en la medida en que todo el mundo reconoce que ser valiente, por ejemplo, es bueno. Esto aclara la afirmación de *Eut.* 279a-c: todo el mundo reconoce como bienes no solo a cosas tales como riqueza, salud, belleza, poder político, honor, etc., sino también a la sabiduría.

un "uso correcto" de las cosas. Para Sócrates, entonces, el estado cognoscitivo del agente es decisivo para la evaluación correcta de lo que es bueno y, por supuesto, para la cualidad de las acciones particulares que es capaz de llevar a cabo.[32]

V. El estado cognitivo, la disposición del carácter y el poder de la apariencia

En lo que sigue quisiera discutir brevemente un pasaje muy comentado del *Prot.* de Platón, en el cual el estado cognoscitivo del agente se encuentra estrechamente asociado a su estado o disposición de carácter. Una vez que en el contexto del argumento hedonista se ha establecido la premisa de que el bien debe identificarse con el placer y el mal con el dolor (354c5-6), Sócrates sugiere que si nuestro bienestar (o "irnos bien"; εὖ πράττειν) dependiera de elegir grandes cantidades (presumiblemente de placer) y de evitar las cantidades pequeñas, habría dos candidatos que podríamos considerar como nuestra salvación en la vida: el arte de la medida (ἡ μετρητικὴ τέχνη) o el poder de la apariencia (ἡ τοῦ φαινομένου δύναμις; 356c8-d4; cf. también 357a5-b4). Esto es así porque si uno pondera algo placentero con otra cosa que también es placentera, debe elegirse –en el contexto de la explicación hedonista– la que es más placentera (porque placer y bien habían sido identificados). En cambio, si uno pondera o sopesa las cosas dolorosas con otras cosas dolorosas, deben tomarse las que son pocas y menos dolorosas (*Prot.* 356b-c). Debe notarse que Sócrates ya había establecido un criterio para distinguir lo que (a)parece placentero: el disfrute mismo de algo puede entenderse como algo malo toda vez que priva al agente de placeres más grandes que los que tiene o provee al agente de dolores más grandes que los placeres que están presentes en él (*Prot.* 345c5-d1). Esto es así porque los placeres y los dolores son diferentes en magnitud, de modo que si uno mide las cosas placenteras con las dolorosas y los dolores son superados por los placeres –ya sea que se trate de los cercanos por los lejanos o los lejanos por los cercanos– tenemos que llevar a cabo la acción en la que lo que es realmente placentero –entre las cosas que parecen ser placenteras, *i.e.* buenas– prevalece (*Prot.* 356b5-8). Pero dado que somos engañados con facilidad por la cantidad de placer y dolor (por cuanto los placeres y dolores cercanos se ven más grandes o intensos que los lejanos), necesitamos un criterio para medir placeres y dolores. Este es el arte de la medida que, como cualquier arte, es una forma de conocimiento, de modo que, cuando un agente no logra hacer algo bueno superado por un placer inmediato hubo ignorancia (357d1-2); pero se había admitido que el conocimiento no es más que medida (357d6-e2). Esta situación debe entenderse como un cálculo erróneo, según el cual el beneficio aparente de un curso de acción se había mostrado como beneficioso o conveniente al agente en el corto plazo; así, cuando el sujeto sobre-

[32] Esto, dicho así, genera varias dificultades: podríamos tener razones para pensar que nadie puede aún afirmar que tiene el tipo de conocimiento que hace a su poseedor "sabio" (véase Brickhouse & Smith 1994: 31). Aparentemente, ningún ser humano ha alcanzado jamás el tipo de conocimiento que le permitiría armonizar su vida al "sintonizar" sus acciones con sus palabras (Platón, *Laques* 188d4-6). Como veremos en el capítulo 8, esta concepción socrática es retomada por los estoicos e incorporada sin discusión a su ideal de sabio, quien no vacila, no opina y, consiguientemente, nunca comete un error (moral, se entiende; cf. Estobeo, *Ecl.* II.111, 17-112, 8).

valora el placer del momento y desestima el dolor del momento, es engañado. Sin duda, sentir dolor (como en el caso de un tratamiento médico) puede llamarse "bueno" cuando alivia dolores mayores que los que hay en dicho dolor inmediato (es el caso de la medicina del pasaje del *Gorg.* examinado arriba) y, inversamente, el disfrute de algo que (a)parece ser bueno en lo inmediato puede llamarse "malo" si priva al agente de placeres más grandes o suministra dolores más grandes (*Prot.* 354a-d; véase también *Gorg.* 467c5-10).

Se ha discutido mucho acerca de las dos posiciones diferentes defendidas por Sócrates en *Prot.* y *Gorg.* sobre el placer. A pesar de las dos versiones, aparentemente contradictorias ofrecidas en ambos textos, creo que hay un modo de hacerlas coincidir: tanto en el *Prot.* como en el *Gorg.* Sócrates está dispuesto a admitir que si X es bueno por ser meramente un placer inmediato, X no puede ser un bien real. Hay alguna evidencia de que esto es así en el *Prot.* (356b5-8), pero el punto también aparece en el *Gorg.*, donde Sócrates presenta la adulación (κολακεία) como un ejemplo de algo vergonzoso que, sin embargo, (a)parece ser bueno, y solamente (a)parece ser bueno porque apunta a lo que es placentero, pero no se preocupa por lo que es mejor (464e-465a). La adulación "anda a la caza de la insensatez (ἄνοια) y la engaña con lo que siempre es más placentero" (τῷ δὲ ἀεὶ ἡδίστῳ; *Gorg.* 464d1-2). Cuando Calicles se ve obligado a aceptar que hay tipos de placer (500a ss.), la advertencia parece ser que el tipo de hedonismo que Sócrates rechaza es el que se basa en el placer a corto plazo que, en la mayor parte de los casos, coincide con el placer sensual. Pero esto no necesariamente significa que el placer a largo plazo no pueda relacionarse con lo que es bueno o, eventualmente, identificarlo con ello.[33]

Sócrates está particularmente interesado en buscar cómo alcanzar el bienestar en la vida o el "irle bien a uno" (*Prot.* 356d1); los dos candidatos antes mencionados respecto de lo que debe buscarse para obtener la salvación en la vida son firmemente contrastados. Cada uno de ellos puede explicarse por referencia a dos estados cognitivos y psicológicos excluyentes: el agente que es gobernado por el poder de la apariencia tiene un carácter débil, y el poder de la apariencia lo hace cambiar de opinión (μεταλαμβάνειν) sobre las mismas cosas y arrepentirse (μεταμέλειν) de sus propias acciones y elecciones. En suma, su estado psicológico es fluctuante y probablemente sus capacidades cognitivas no son muy confiables. En cambio, el agente que tiene el arte de la medida, dado que tiene una *téchne* ya tiene un conocimiento y por eso es capaz de hacer que la apariencia no tenga poder. En efecto, al advertir "la verdad" (o el curso de acción apropiado para un agente racional), podrá

[33] Iakovos Vasiliou me ha objetado que el inconveniente que esta sugerencia tiene es que pasa por alto la tesis de Sócrates –sin duda decisiva en su refutación del hedonismo de Calicles– de que lo placentero se lo lleva a cabo en vista del bien y no el bien en vista de lo placentero (*Gorg.* 500a2-3), con lo cual no habría forma de hacer coincidir las posiciones antitéticas defendidas por Sócrates en el *Prot.* (el bien se identifica con el placer) y en el *Gorg.* (el bien no se identifica con el placer; cf. Vasiliou 2004). Esta es, sin duda, una buena objeción, pero cuando Sócrates advierte que hay tipos de bienes y que ciertos tipos de bienes pueden ser considerados placenteros, se acerca a la posición defendida en el *Prot.* respecto de una posible identificación entre bien y placer. En todo caso, ni en el *Prot.* ni mucho menos en el *Gorg.* Sócrates está dispuesto a admitir que el bien se identifica con cualquier tipo de placer.

neutralizar la atracción que eventualmente pueda ejercer sobre él la apariencia, lo cual redundará en una tranquilidad de ánimo y en la "salvación de su vida" (*Prot.* 356d4-e4). Este agente no puede eliminar la apariencia, pero no será gobernado por ella pues será capaz de evaluarla críticamente. Ahora bien, si combinamos este argumento con la discusión inicial sobre la *akrasía*, donde Sócrates afirma que el conocimiento es algo noble y capaz de gobernar a la persona que lo tiene (352c3ss.), probablemente deberíamos concluir que para él el conocimiento implica la garantía de que, cualquiera fuere el momento en que uno actúa estando en posesión de dicho conocimiento, la acción será necesariamente buena. Este no es el caso de aquel cuyo estado cognitivo es opinión, que es lo mismo que una forma endeble de conocimiento y, por lo tanto, un tipo de conocimiento que puede fallar, o lo que es peor, que falla todo el tiempo. De aquí se sigue que si el agente cuyo estado cognitivo es opinión lleva a cabo un curso de acción puede estar siguiendo su mejor juicio pero dicho juicio, al ser una forma débil de conocimiento (*dóxa*), no puede garantizar una correcta comprensión del bien real. Dicho de otro modo, no es lo mismo hacer lo que a uno le parece mejor teniendo conocimiento (*epistéme*) que teniendo opinión (o "creencia doxástica"; *dóxa*) como el propio estado cognitivo. Quien tiene conocimiento siempre alcanzará lo que es verdaderamente bueno y actuará según ello, en tanto que el que tiene opinión siempre se encaminará hacia lo que le parece bueno en el corto plazo, evitará lo que es doloroso en el corto plazo (pero eventualmente placentero y beneficioso en el mediano y largo plazo) y su acción será incorrecta. La opinión en tanto estado epistémico cuadra muy bien con la condición psicológica oscilante de quien es dominado por el poder de la apariencia. Este estado se opone vigorosamente a la tranquilidad de ánimo (ἡσυχία) que el arte de la medida provee al agente que es capaz de hacer perder su poder a las apariencias. Esto es, efectivamente, "salvar la propia vida": no dejarse llevar por lo aparentemente bueno como si fuera realmente bueno.[34]

[34] El estado de ánimo descrito por Sócrates como propio de la persona virtuosa puede compararse con lo que dice Platón de los perfectos guardianes, quienes tienen estabilidad (βεβαιότης) y tranquilidad de ánimo (ἡσυχία) como su estado psicológico característico (*Rep.* 503c5).

2. LA CLASIFICACIÓN PLATÓNICA DE LOS BIENES, LA IDEA DEL BIEN Y LA DISTINCIÓN APARIENCIA-REALIDAD

τὸν δίκαιον [...] οὐ δοκεῖν ἀλλ' εἶναι ἀγαθὸν ἐθέλοντα.

"[...] *el justo [...], que desea ser bueno, no parecerlo*".

Platón, *República*, 361b6-8.

I. Introducción

Aristóteles reprocha a Platón que la Idea o Forma del Bien no es practicable ni alcanzable.[1] Pero si no es posible llevar a la práctica la Idea o Forma del Bien, es porque la misma se encuentra más allá del dominio moral en el que, aun cuando debe haber una presencia de ciertos parámetros universales, la acción tiene que ver con lo particular.[2] Como ya hemos visto antes, Platón piensa que el hecho de ser incapaz de definir la Forma del Bien y de distinguirla de las demás cosas es un rasgo de quien no conoce ni el Bien mismo ni nada bueno (*Rep.* 534b-c). Esto confiere una importancia decisiva a la Forma del Bien como condición de posibilidad del conocimiento del bien, incluso de lo que es bueno en sentido práctico. Esto se ve con claridad cuando se advierte que la Forma del Bien debe ser la meta a alcanzar por parte de aquellos que deben gobernar los asuntos públicos. Platón considera la distinción "bien real-bien aparente" como decisiva, y en *Rep.* VI[3] lo que puede rotularse como "bien real" o "lo que sin más es bueno" es, definitivamente, la Forma del Bien, algo que Sócrates sin duda habría identificado con conocimiento, pero probablemente no con "el objeto supremo de conocimiento" (*Rep.* 505a2) entendido

[1] οὐκ ἂν εἴη πρακτὸν οὐδὲ κτητὸν ἀνθρώπῳ; *EN* 1096b32-34. Véase también *DA* 433a28-30). Cf. también *EE* 1217b2-5, donde Aristóteles parafrasea la tesis platónica de que la Idea o Forma del bien es lo que hace que las demás cosas sean justas, beneficiosas y útiles (cf. *Rep.* 505a2-b3). Aristóteles está particularmente interesado en enfatizar el hecho de que la Idea o Forma del Bien es el Bien en sí y que, como tal, está separada de lo que participa de ella, como las demás Ideas (*EE* 1217b14-15: αὐτὸ τὸ ἀγαθὸν τὴν ἰδέαν τοῦ ἀγαθοῦ· [...] χωριστὴν εἶναι τῶν μετεχόντων, ὥσπερ καὶ τὰς ἄλλας ἰδέας).

[2] Aristóteles, *EN* 1096b32-34; 1104a5-7; 1107a31; 110b6-7; 1111a23-24; 1131a5-8. Véase también *DA* 433a28-30

[3] Véase *Rep.*, 505d5-9, donde Platón subraya la distinción entre "lo que parece bueno" (τὰ δοκοῦντα ἀγαθά) y "lo que es bueno" (τὰ ὄντα). Véase también *Rep.*, 598b1-5, donde enfatiza la oposición "apariencia-verdad" al caracterizar la pintura como una imitación de la apariencia.

en términos de una Forma que, además, está por encima de las demás Formas.[4]

Sin importar lo atractivas que puedan parecer las objeciones de Aristóteles a la Forma del Bien, hay que reconocer que Platón nunca dejó de advertir que, aun cuando las Formas no son realizables en los mismos términos en que se las formula en el nivel discursivo, tienen alguna conexión con la esfera de lo práctico (en el caso de Formas evaluativas como la de "Bien", o "Belleza") o con la de lo fenoménico en general (en el caso de Formas como "igual" o "desigual", predicados que se aplican a los particulares sensibles, o el caso de la Forma de "mesa", o de "lanzadera" (cf. para esta última *Crát.* 389a-b). Particularmente en *Rep.* se encuentra no solo un cierto refinamiento de criterios –adelantados en textos de transición, como *Gorg.*– para distinguir lo bueno de lo que no lo es, sino también una clasificación de tipos de bienes (*Rep.* 357b-358a) que desemboca en una jerarquía de bienes, cuyo punto culminante es la Idea o Forma del Bien, "el objeto supremo de conocimiento" (ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα μέγιστον μάθημα; *Rep.* 505a2). En este punto es importante señalar que, aunque Sócrates, Aristóteles y los estoicos estarían de acuerdo con Platón en que si algo es un bien real debe ser "lo que toda alma busca como aquello en vista de lo cual el agente lleva a cabo sus acciones" (*Rep.* 505d11-e1),[5] ninguno de ellos, sin embargo, estaría dispuesto a admitir que ese bien es "el Bien mismo" en términos de una Forma platónica.

Antes de discutir el papel que, según Platón, desempeña la Forma del Bien en el dominio práctico y, en general, el carácter de esa Forma, discutiré la clasificación platónica de los tipos de bien. Aunque la distinción de los tipos de bien y de los caracteres que corresponden a la creencia de que tal cosa es un bien ya aparece en el *Gorg.* en el contexto de la discusión con la posición hedonista radical de Calicles, la distinción más precisa de tipos de bien aparece *Rep.* II, donde luego de la acalorada discusión entre Trasímaco y Sócrates en la sección final de *Rep.* I Platón nos avisa que la disputa no ha terminado. Con uno de esos típicos giros dramáticos que condimentan el diálogo Platón le hace decir a su vocero Sócrates: "cuando terminé de decir esto, yo pensé que la discusión (λόγος) ya había terminado; sin embargo,

[4] En el *Eut.* de Platón Sócrates sostiene la, en algún sentido, extravagante tesis de que la persona virtuosa tiene todo lo que es necesario para ser feliz: sabiduría (φρόνησις), "la única cosa buena por sí misma"; las demás cosas –que en general se supone que son "bienes reales"– no son bienes en absoluto (279a-281e). La misma posición es defendida, casi en los mismos términos, por el Platón tardío (cf. *Leyes* 631b3-d2; 660e2-661e4 con este pasaje del *Eut.* y con *Gorg.*, 507a5-c7). Algunos de los más influyentes intérpretes han enfatizado el hecho de que para Sócrates el conocimiento es condición necesaria y suficiente para la virtud moral. Para la discusión de este y otros aspectos conexos véase Santas, 1979: 231-232; Vlastos, 1991: 209-214; Santas, 1993: 39-48. Irwin, 1995: caps 3-4.

[5] Véase también *Simp.* 205e-206a, y *Fil.*, 20d. La misma concepción está presente en algunos diálogos platónicos tempranos y de transición, tales como [Platón] *Hipias Mayor* 297b2-7, *Cárm.* 174d, *Prot.*, 358c-d, *Gorg.* 468b1-c1. Aunque la Forma del Bien es aquello que hace útiles y ventajosas a las acciones justas (*Rep.* 505a3-4), no puede ser identificada con el bien en el sentido de aquello en vistas de lo cual un agente hace lo que hace, como indica Sócrates en el pasaje del *Gorg.* recién citado (la sugerencia de hacer tal identificación es de Vegetti, 2003: 256, aunque enseguida reconoce que en este caso se trata del bien en sentido genérico, no de la Forma del Bien; Vegetti, 2003: 257).

resultó que solo era el preludio" (*Rep.* 357a1-2). El comienzo de *Rep.* II se inicia con un diálogo entre Glaucón y Sócrates que es importante por varias razones: por una parte, es relevante porque muestra una continuidad dramática entre *Rep.* I y II y porque advierte, por tanto, que el libro I no puede ser considerado como un diálogo independiente. Por otra parte, el comienzo de este texto es importante porque vuelve a revisar la concepción general que hay sobre el bien y la justicia; aunque el papel del personaje Sócrates en la primera parte de *Rep.* II es más bien pasivo, Platón se vale de sus voceros Glaucón y Adimanto para adelantar las posiciones que luego defenderá de una manera más activa el personaje Sócrates.[6] Glaucón, como probablemente muchos de nosotros, no está del todo convencido de que Trasímaco haya sido efectivamente refutado. La resistencia de Glaucón no es casual; creo que Platón insiste en continuar la discusión de la tesis de Trasímaco por boca de Glaucón porque, en definitiva, la opinión de Trasímaco sobre la desventaja práctica que conlleva la vida del justo frente a la del injusto constituye una posición del sentido común cuya eventual falsedad hay, en todo caso, que probar.

El modo en el que Glaucón desafía a Sócrates a seguir discutiendo el tema de la justicia tampoco es de poca importancia: Glaucón le pregunta a Sócrates si quiere *parecer* (δοκεῖν) habernos persuadido de que es mejor *en todo sentido* (παντὶ τρόπῳ) ser justo que injusto, o si *en verdad* (ὡς ἀληθῶς) quiere persuadirnos de esto (357a4-b2). La oposición entre apariencia y realidad claramente indica que Glaucón no está convencido de que Trasímaco haya sido refutado. Pero dicha oposición es también un interesante adelanto del sentido inverso en el que Glaucón la utilizará más adelante: aunque ahora está interesado en que haya no una refutación aparente sino una real, luego pondrá cierto énfasis en tratar de mostrar que lo que la gente en realidad cree –creencia que lo tiene perplejo– es que la vida del injusto es mucho mejor que la del justo y que lo relevante es *parecer* justo, no serlo.[7] Por otra parte, la restricción "en todo sentido" adelanta la posición consecuencialista de la que Glaucón sirve de vocero (en reiteradas ocasiones Glaucón recuerda que la tesis de los que elogian la injusticia no es la suya propia): en la medida en que la justicia ocasiona recompensas, fama o reputación a quien la practica es un bien, pero si implica alguna dificultad o dolor es, en realidad, un mal. Lo que Glaucón quiere es que Sócrates le demuestre

[6] La "pasividad" de Sócrates en la primera parte de *Rep.* II es, a mi juicio, bastante clara: luego de los detallados discursos de Glaucón (358b-361d; 362a-c) y de Adimanto (362d-367e) Sócrates se limita a hacer breves comentarios sin encarar frontalmente la defensa de la justicia, defensa que en realidad hace Adimanto en su discurso (Sócrates incluso se declara incapaz de defender la justicia –*Rep.* 368b– luego de que creía haber demostrado claramente –en *Rep.* I– en contra de la tesis de Trasímaco que la justicia era superior a la injusticia). La defensa activa de la justicia la inicia Sócrates recién en 368d y, más propiamente, a partir de 369b cuando introduce la explicación sobre el origen de la ciudad.

[7] En su presentación contrastante del justo y el injusto Glaucón cita el pasaje de Esquilo (*Siete contra Tebas*, v. 592) en el que se sugiere que el justo es el que quiere ser bueno, no parecerlo (*Rep.*, 361b6-8). Cf. también *Rep.*, 361e4-362a2: los que elogian la injusticia antes que la justicia "dirán que, por estar dispuesto de este modo, el justo será flagelado, torturado, encadenado, se le quemarán sus ojos y, finalmente, después de sufrir todos estos males, será empalado y tendrá que reconocer que no debe querer ser justo, sino parecerlo" (δοκεῖν; mi traducción). En todos los casos he usado la edición crítica del texto griego editado por Slings 2003.

que ser justo no implica *en ningún caso* una consecuencia negativa: en la reformulación implícita de Glaucón ser justo es mejor que ser injusto si y solo si ser justo no implica ningún daño para el que lo es. Glaucón parece sugerir que las pruebas que ha dado Sócrates de que el justo es más feliz que el injusto (cf. *Rep.* 345a2-b3; 347e2-7) no muestran que es más feliz *en todo sentido*, y esto es así porque en la concepción convencional de felicidad que implícitamente defiende Glaucón la felicidad o el irle bien a uno en la vida no puede estar asociada a ningún sufrimiento.[8]

En lo que sigue quisiera argumentar que el desafío de Glaucón, aunque basado en un enfoque moral aparentemente consecuencialista, no llega a identificarse con el consecuencialismo utilitarista radical de Trasímaco. En conexión con esto querría sugerir que el desacuerdo entre

(*a*) la posición de la cual Glaucón oficia de vocero (*i.e.* la tesis que elogia la injusticia por la conveniencia que conlleva su práctica) y

(*b*) la posición de Sócrates (que sostiene que, aun cuando la práctica de la justicia implica consecuencias *aparentemente* malas, su ejercicio es conveniente) se explica a partir de dos concepciones muy diferentes del bien.

En efecto, en tanto la tesis (*a*) sostiene que cosas como riqueza, belleza, reputación, etc. son bienes y cosas como pobreza, fealdad o falta de reputación males, la tesis (*b*) sostiene que riqueza, belleza o reputación son bienes, pero solamente bienes condicionales, y que cosas como pobreza o falta de reputación son males solo en un sentido aparente respecto de lo que es efectivamente un mal. También quisiera señalar que el argumento de Glaucón para mostrar su tesis de que el justo querría hacer lo mismo que el injusto si tuviera "el poder de cometer injusticia" –siendo "tener el poder de cometer injusticia" ser capaz de cometer un crimen y tener la garantía de quedar impune– se basa en una premisa que Platón ya ha desacreditado desde el diálogo *Gorgias*: no es cierto que un agente *hace lo que quiere* sin más. Como el tirano del ejemplo del *Gorgias*, la sugerencia implícita de Platón en contra de la posición de la que Glaucón sirve de vocero en *Rep.* II es que una persona que está haciendo lo que le *parece* mejor puede no estar haciendo lo que en realidad quiere. O sea, hay que distinguir (*a*) llevar a cabo una acción porque a uno *le parece* bueno llevarla a cabo de (*b*) llevar a cabo esa misma acción porque uno *sabe* o tiene cierta certeza de que dicha acción es buena, en cuyo caso su parecer debe estar acompañado de intelecto o "inteligencia" (νοῦς; cf. *Gorg.*, 466e9-11). Puede darse el caso, entonces, de que a un agente le parezca que quiere llevar a cabo una acción *F* porque cree o le parece que es bueno, y no advertir que su parecer o creencia es errónea, con lo cual lo que sucede es que, aunque le parece que quiere llevar a cabo algo, en realidad no quiere llevarlo a cabo.

[8] En varios sentidos la construcción que hace Platón del personaje Glaucón se parece a la que hace del personaje Teeteto en el diálogo homónimo. Glaucón tiene una disposición gentil, posee talento natural para la filosofía y desde el comienzo se muestra cooperativo para el diálogo (cf. *Rep.* 327b-c; 328b; 358b con los comentarios de Blondell 2002: 204-207). Teeteto, por su parte, también posee talento natural para la filosofía, tiene buena disposición y es cooperativo con el diálogo. Es noble o extraordinario en cuanto a su carácter (*Teet.* 144d), es dócil; como Glaucón (*Rep.* 475a; 527d-528a), admite su propia ignorancia sin que ello signifique un problema para él (*Teet.* 148b; 148e).

II. Los tipos de bien, la respuesta de Glaucón y la defensa de Sócrates de la vida del justo

Para ilustrar mejor su posición Glaucón divide los bienes en tres clases:

(*i*) los bienes que lo son en vista de sí mismos (αὑτοῦ ἕνεκα) pero no de sus consecuencias (οὐ τῶν ἀποβαινόντων), como alegrarse y los placeres que no son dañinos y que para el futuro no tienen otra consecuencia más que la alegría del que los tiene;[9]

(*ii*) los bienes que lo son tanto en vista de sí mismos como de sus consecuencias (αὑτοῦ χάριν ἀγαπῶμεν καὶ τῶν ἀπ αὐτοῦ γιγνομένων), como el ser sensato, el ver, o el estar sano, y

(*iii*) los bienes que lo son por las retribuciones y por sus consecuencias pero no en vista de sí mismos (ἑαυτῶν ἕνεκα οὐκ [...] τῶν δὲ μισθῶν τε χάριν καὶ τῶν ἄλλων ὅσα γίγνεται ἀπ αὐτῶν), como practicar gimnasia, curar a un enfermo, la curación misma o cualquier actividad lucrativa (*Rep.*, 357b4-d3).

Sócrates inmediatamente advierte que la justicia debe ser inventariada entre el tipo (*ii*) de bien, y que es algo que por sí mismo *y* por sus consecuencias debe ser estimado (ἀγαπητέον) por el que va a ser dichoso. O sea, en opinión de Sócrates la vida justa como las consecuencias de vivir una vida justa son buenas.

El pasaje en el que Glaucón formula su posición vale la pena citarlo completo:

> Retomaré el argumento de Trasímaco y, en primer lugar, diré qué es lo que afirman que es la justicia y de dónde ha surgido; en segundo lugar, diré que todos los que la practican lo hacen involuntariamente (ἄκοντες), como si se tratara de algo necesario, no de un bien; en tercer lugar, que es razonable (εἰκότως) que obren así pues, según dicen, la vida del injusto es mucho mejor que la del justo. Sócrates, sin duda yo no soy de este parecer (ἔμοιγε [...] οὔ τι δοκεῖ οὕτως), pero estoy perplejo (ἀπορῶ) en tanto siga resonando en mis oídos y siga escuchando no solo a Trasímaco, sino a miles de otros el argumento sobre la justicia, y sin que haya oído a nadie todavía, como deseo, [la tesis de que la justicia] es mejor que la injusticia. Quiero oírla elogiada por sí misma, y creo que especialmente lo voy a averiguar a partir de ti. Es por eso que voy a hablar *in extenso* haciendo un elogio de la vida injusta y, al hacerlo, te voy a mostrar el modo en que deseo oír que tú repruebes la injusticia y elogies la justicia (*Rep.* 358b8-d7).

El modo en el que Glaucón plantea el asunto no deja de tener algunos aspectos sorprendentes: lo primero que se propone hacer es decir qué es lo que *afirman* (φασίν) que es la justicia. O sea, al parecer, ofrecerá una definición más o menos habitual de justicia, lo que "la gente" cree que es la justicia. Pero, ¿qué valor puede tener lo que la gente cree que es la justicia ante el concepto socrático de justicia?

[9] Los placeres que no producen daño o perjuicio son los que en *Leyes* se caracterizan como aquellos que no tienen consecuencias buenas ni malas (667e). En *Fil.* 53b-c Platón habla de "placeres puros" que, aunque pueden tener consecuencias, no ocasionan dolor. Cf. *Gorg.* 467e, donde se habla de una categoría intermedia, entre bienes y males, los adiáphora (sentarse, navegar, etc.). Este tipo de placeres aparece como un significativo adelanto en Platón de la teoría estoica de los indiferentes (para la cual cf. capítulo 8).

Puede ocurrir que Glaucón en este momento todavía no advierte la diferencia entre justicia convencional –que se aplica directamente a las acciones e indirectamente a las personas (como decir la verdad, hacer sacrificios a los dioses, cuidar a los padres) y la no realización de acciones como mentir, robar o asesinar– y justicia socrática (platónica), que se aplica directamente a las personas e indirectamente a las acciones, y que consiste en tener un alma armoniosa. En cierto modo, es extraño que Glaucón parezca no entender todavía las dos concepciones de justicia, pues la socrática es una tesis que ya había sido adelantada por Sócrates en *Rep.* I.[10] En la exposición que sigue Glaucón no ofrece una definición clara de justicia; aunque al final de su primer discurso, luego de presentar una explicación contractualista sobre el origen de la justicia, dice que "este es el origen y la esencia de la justicia" (359a5), en realidad, solamente ha hablado del origen (γένεσις) de la justicia, no de su esencia (οὐσία). Si hubiese hablado de su esencia, habría dado una verdadera definición de justicia. Glaucón sostiene que el origen y la naturaleza de la justicia es el producto de una especie de contrato social. El interés de Glaucón –o de la posición que él representa, si es que hemos de creerle que él mismo no es de la opinión que sostiene que la vida del injusto es mejor que la del justo–[11] está puesto en las consecuencias de la justicia como un medio para asegurarse una especie de pacto de no agresión mutua por parte de los miembros de una sociedad (cf. *Rep.* 358e4-359b5). La justicia sería un término medio entre el mayor bien –que es cometer impunemente injusticia–, y el mayor mal que es no poder vengarse de la injusticia. O sea, los seres humanos se amparan en la justicia no porque sea un bien, sino porque se ven obligados a respetarla por no poder cometer un crimen sin pagar la culpa, porque el que puede cometer una injusticia sin tener que pagar por ella, argumenta Glaucón, no celebrará convenios con nadie para evitar que se cometan o padezcan injusticias (*Rep.* 359b). La creencia de que es necesario hacer ese pacto explica que Glaucón piense que la justicia en realidad no es un bien, sino algo necesario para evitar la mutua agresión.

En conexión con esto Glaucón sostiene –como parte de su tesis más fuerte– que los que practican la justicia lo hacen involuntariamente y no como un verdadero bien, sino como algo necesario; más tarde nos enteramos de que esto significa que, en opinión de Glaucón, cualquier persona, sea justa o injusta, siempre preferiría llevar a cabo actos injustos si tuviera alguna garantía de que sus injusticias pudieran quedar impunes. Si hubiera dos anillos de Giges, y se diera uno al injusto y otro al justo, los dos se comportarían injustamente. Esta es una "significativa prueba" (μέγα τεκμήριον) de que nadie es justo de buen grado (οὐδεὶς ἑκὼν δίκαιος; 360c6-7). Esto también mostraría, según Glaucón, que lo que es verdaderamente valioso no es ser justo, sino solo parecerlo. Resulta en cierto modo sorprendente que Glaucón encuentre tan significativa esta prueba; creo que hay razones para pensar que Glaucón siente tan natural la afirmación

[10] Cf. Platón, *Rep.* 352a6-9; véase también 443d-444e, 485d ss., donde se enfatiza el hecho de que la condición para tener un alma justa se da a partir de la práctica de acciones justas. La distinción entre justicia convencional y justicia platónica la tomo de Sachs, 1997: 2-9.

[11] "Sócrates, no creas que soy yo el que habla, sino los que elogian la injusticia antes que la justicia" (mi traducción; *Rep.*, 361e1-3). Más tarde, cuando toma la palabra Adimanto, este dice que tomará el punto de vista que cree que es el de Glaucón: elogiar la justicia y censurar la injusticia (362e-363a).

de que todo el mundo estaría de acuerdo en que los que llevan una vida justa lo hacen involuntariamente porque parte del supuesto implícito de que hay ciertas cosas que considera bienes (riqueza, reputación) y que no están garantizadas en el curso de una vida justa, pero parecen estarlo en el de una vida injusta. Es, en efecto, un hecho que en muchos casos los que practican la justicia carecen de dinero, fama u otros bienes convencionalmente reconocidos como tales. Si confiamos en Glaucón y, por tanto, pensamos que de buena fe no se atrevería a suscribir sin más la tesis de que la vida del injusto es mucho mejor que la del justo, es fácil advertir en qué consiste su estado de perplejidad (ἀπορῶ). Su perplejidad puede surgir del hecho de advertir que, *de hecho*, al injusto parece irle mejor en su vida; para tomar el ejemplo de Trasímaco, si en una sociedad entre un justo y un injusto, este estafa a aquel y se sale con la suya (*Rep.* 343d-e) resulta al menos paradójico admitir que es mucho mejor ser justo que injusto. La respuesta de Platón a esta objeción implícitamente es que eso solo vale en una explicación que presuponga que la riqueza o la fama son verdaderos bienes. En un pasaje de su encendido discurso el vocero Adimanto le sugiere a Sócrates que deje de lado la reputación (τὰς δὲ δόξας ἀφαίρει) "como se lo recomendó Glaucón" (*Rep.* 367b6). O sea, tanto Adimanto como Glaucón creen que cuando Sócrates sostiene que la justicia debe ser incluida en el tipo de bienes que son estimados por sí y por sus consecuencias una de esas consecuencias puede ser la reputación, algo que ellos consideran un bien pero no necesariamente Sócrates. Lo que quiero señalar es que ni Adimanto ni Glaucón entienden todavía en qué consisten las consecuencias de la justicia según Sócrates, y que eso es así porque parten de una concepción convencional del bien. Las consecuencias de la vida justa son que los justos son más sabios, moralmente superiores (ἀμείνους) y más eficaces en sus acciones (δυνατώτεροι πράττειν; 352b8), consecuencias que la teoría convencional del bien que dan por supuesta Glaucón y Adimanto no visualiza todavía como ventajas prácticas efectivas.[12] Pero, ¿cómo puede Platón argumentar que la vida es buena y ventajosa para el justo, aunque parezca prevalecer el injusto?

Para responder esta pregunta hay que esperar hasta *República* X y reparar en los argumentos de Sócrates para mostrar que la vida del filósofo, finalmente, es el mejor tipo de vida que un ser humano puede vivir, pues es una vida de conocimiento y de coherencia interna entre lo que uno dice y hace. Es una vida que, por lo tanto, garantiza un estado armónico del alma, una tesis que es significativamente adelantada en *Rep.* I cuando Sócrates argumenta que la injusticia hace que el injusto no pueda obrar por la discordia (o verdadera "guerra civil"; στασιάζοντα) que hay en él, y por la falta de concordia (οὐχ ὁμονοοῦντα) en que se encuentra (*Rep.* 352a7-8); la vida justa es el mejor tipo de vida porque la justicia (y el resto de las excelencias humanas) es algo bueno por sí, que cualquier ser racional desearía tener, y también porque las recompensas que se siguen de ella son deseables. Los justos e injustos, argumenta Sócrates hacia el final de *Rep.* X, no pasan inadvertidos a los dioses, quienes amarán a aquellos y odiarán a éstos. (*Rep.* 612b-c). Creo que este breve pasaje de *Rep.* X que

[12] Con lo que Sócrates lleva dicho hasta este punto en *Rep.* I cree haber demostrado ya, al menos hasta cierto punto, que la vida del justo es mejor que la del injusto, y si los justos viven mejor que los injustos, también deben ser más felices (cf. 352d3-4).

acabo de resumir es importante para entender una parte del argumento de Sócrates en *Rep.* II pues muestra en qué sentido la justicia debe incluirse entre el segundo tipo de bienes, es decir, los que son estimados por sí mismos *y* por sus consecuencias. Como se ve en *Rep.* X, uno también persigue la justicia en vista de sus consecuencias, porque dichas consecuencias son buenas, aunque no necesariamente buenas en el sentido en el que lo son los bienes convencionales. Si el amado de los dioses no debe esperar más que cosas óptimas de estos, habrá que suponer que para una persona justa –ya sea que se encuentre en la pobreza o en la enfermedad o en cualquier otra cosa que *parezca* un mal (τινι ἄλλῳ *τῶν δοκούντων* κακῶν; 613a5-6)– esos males terminarán en algo bueno para ella (ya sea durante su vida o cuando muera), con lo cual acabarán revelándose no como males, sino como bienes. Y esto es así, argumenta Sócrates, porque los dioses no pueden descuidar a quien se esfuerza por ser justo y asemejarse al dios en la medida de lo posible.

Uno de los motivos más decisivos por los cuales creo que es apropiado citar este texto de *Rep.* X es que tiene una conexión directa con *Rep.* II y que ayuda a hacer más clara la primera parte de su argumento general, pues indica que para el que es verdaderamente justo cosas como pobreza o enfermedad solo son males aparentes, no males reales. Si uno disfruta de buena salud[13] y de riquezas pero es un asesino, seduce a la mujer del rey y termina apropiándose de su trono (como hace Giges) nunca será un agente verdaderamente justo ni feliz en sentido platónico.[14] La justicia de la que en general habla la gente es justicia cívica, la justicia propia de los tribunales y asambleas populares en las que siempre es posible manipular la aplicación de la justicia, pues lo que cada ciudad establezca como justo para sí misma, así será para

[13] El ejemplo de la salud como bien condicional tiene el inconveniente de que Platón lo menciona como uno de los posibles ejemplos de bienes que deseamos por sí mismos y por sus consecuencias, o sea, como el tipo de bienes en el que hay que incluir a la justicia (cf. *Rep.*, 357c3).

[14] El otro tema importante es, claro está, el de hacerse semejante al dios, sobre el cual cf. *Teeteto*, 176a-b: "no es posible que los males sean erradicados –pues siempre debe haber algo contrario al bien–, y ellos no pueden establecerse entre los dioses, sino que, forzosamente, rondan la naturaleza mortal y este lugar. Es también por eso que hay que tratar de escapar de aquí y dirigirse allí lo más rápido posible, y ese escape consiste en volverse semejante al dios en la medida de lo posible. Dicha semejanza es volverse justo y piadoso con sabiduría (*phrónesis*)" (mi traducción). La "digresión filosófica" en la que está incluido este pasaje constituye una pieza única en el *Corpus Platonicum* que ofrece detalles importantes sobre la concepción de Platón de la filosofía y la vida filosófica. Una evaluación positiva de la digresión y que hace justicia a la inclusión de la digresión en el *Teeteto* puede verse en Butti de Lima 2002: 28-37, 91-3 y, más recientemente, Sedley 2004: 62-86. La cuestión de volverse semejante al dios o a la divinidad es un tema recurrente en Platón (véase, *Fedro*, 253a-b; *República*, II.383c; VI.500c-d; *Tim.* 90a; *Leyes* IV.716c-d). Que en el pasaje del *Teet.* la justicia y la piedad en la que consiste la semejanza al dios no tiene nada que ver con la justicia y piedad populares lo indica el hecho de que hay que volverse justo y piadoso (*i.e.* tener las virtudes de la justicia y la piedad) con sabiduría. Se trata de una característica fundamental de la moral intelectualista socrática que sostiene que los bienes convencionales (fama, fortuna, belleza) e incluso virtudes como justicia y valentía son bienes si y solo si son usados con sabiduría. Si se los utiliza sin sabiduría pueden convertirse en los mas terribles males (cf. *Eut.* 278e-282e; *Men.* 87e-89a).

cada uno.[15] El mensaje de Platón parece ser, entonces, que si la razón que un agente tiene para preferir la vida del injusto en vez de la del justo es que si es justo puede padecer males como pobreza, enfermedad o falta de reputación es una razón débil pues tales cosas no son males en sentido estricto, así como tampoco son bienes en sentido estricto cosas como riqueza o fama. El verdadero bien y el verdadero mal son, respectivamente, la justicia y la injusticia. Esta es la tesis que Sócrates sostendrá y defenderá más adelante, cuando argumenta que el daño más grande (μεγίστη βλάβη) o, más precisamente, el peor crimen (μάλιστα κακουργία; *Rep.* 434b9-434c2; en 434c4 se reconoce explícitamente que esa κακουργία es ἀδικία) en contra de la ciudad consiste en la interferencia y el intercambio entre las tres clases, violando flagrantemente de ese modo el principio según el cual justicia es hacer cada uno lo suyo y no ocuparse de muchas cosas (τὰ αὑτοῦ πράττειν καὶ μὴ πολυπραγμονεῖν δικαιοσύνη ἐστί; *Rep.* 433a8-9), sino solo de aquello que le corresponde según su condición natural. Que el verdadero bien y el verdadero mal son, respectivamente, la justicia y la injusticia es una posición que aparece adelantada en *Rep.* II en boca del vocero Adimanto, cuando en su pedido a Sócrates de que haga una defensa frontal de la justicia dice: "nadie jamás, ni en la poesía ni en conversaciones privadas, explicó adecuadamente con un argumento que el más grande de los males que el alma puede tener en sí misma [es la injusticia], y que la justicia, en cambio, es el bien más grande" (366e7-367a1).[16]

La tercera afirmación de Glaucón, que retoma la tesis de Trasímaco, es que es "plausible" o "razonable" (εἰκότως) que los que practican la justicia lo hagan de un modo involuntario, porque la vida del injusto es mucho mejor que la del justo (cf. *Rep.*, 343a-e). Lo interesante del modo en que Glaucón presenta el hecho de la aparente ventaja práctica que conlleva la vida del injusto es que hacia el final de su afirmación señala que, en realidad, él no opina que efectivamente la vida del injusto sea mejor que la del justo. Su explicación es que, aunque no cree eso, se encuentra en un cierto estado de perplejidad habida cuenta de lo que dice Trasímaco y otros sobre el tema. Como he indicado antes, una razón para explicar la perplejidad de Glaucón tiene que ver con el hecho de la ventaja fáctica del injusto y con la aparente desventaja fáctica del justo; y esto es así por los sufrimientos que su vida parece implicar. Pero creo que el estado de perplejidad de Glaucón también se explica por otra razón: aunque lo que argumenta Trasímaco le resulta atractivo por el hecho de que le es familiar en el sentido común que le dice que algo es bueno si sus consecuencias son buenas y que nadie quiere sufrir una injusticia, Glaucón parece advertir que la posición que Sócrates viene defendiendo desde el libro I tiene un aspecto de razonabilidad que la hace atendible (en efecto, en 347e7 Glaucón explícitamente declara que la vida del justo es "más provechosa"; λυσιτελέστερος). Parece contra-intuitivo pensar que la justicia (como cualquier virtud) es algo bueno (como piensa Glaucón) y creer, al mismo tiempo, que las consecuencias de seguir una vida justa pueden ser malas. Es por eso

[15] Sobre este punto cf. *Teet.* 172a-b. El dios al cual debemos asemejarnos representa, en cambio, una justicia no relativista (*Teet.* 176b).

[16] Como se sabe, este es un tema que ya había sido tratado por Platón en el *Gorgias* (cf. 472d-481b).

que creo que es bastante difícil, aun dentro del sentido común de Glaucón, que este crea en el radical consecuencialismo utilitarista de Trasímaco que sostiene que algo es bueno si permite que el agente prevalezca sobre los demás y no sufrir ningún tipo de consecuencia mala, es decir, si es bueno *en todo sentido*. Ni siquiera Glaucón, que experimenta una cierta tensión entre lo que argumenta Trasímaco y lo que argumenta Sócrates, puede admitir que la justicia es una especie de "noble tontería" (γενναία εὐήθεια; *Rep.*, 348c12). La justicia, como cualquier otra excelencia humana, es efectivamente algo noble y bueno, pero ni siquiera para el sentido común de Glaucón, que valora bienes como las virtudes, la justicia puede ser una simpleza o una tontería.

También he destacado en la cita inicial de la tesis de Glaucón que él quiere oír que la justicia sea elogiada *por sí misma*. Ni Glaucón ni Adimanto están muy conformes con la explicación que ha hecho Sócrates de la conveniencia de la vida justa en función de sus consecuencias; Glaucón explícitamente dice que desea oír qué es la justicia (y la injusticia) *por sí misma* en el alma, y dejar de lado las recompensas y lo que deriva de cada una de ellas (358b4-7). También Adimanto es bastante enfático en este punto cuando le pide a Sócrates que elogie la justicia en lo que ella es en sí misma y en lo que tiene de ventajosa por sí misma, y que deje que otros hagan el elogio de la justicia basado en las recompensas y la reputación (367d2-3). Sin embargo, en contra de lo que piensa Adimanto, no es cierto que Sócrates haya puesto a la justicia entre los bienes supremos que vale la pena poseer por sus consecuencias y, *mucho más* (*πολὺ δὲ μᾶλλον αὐτὰ αὑτῶν*; 367c8), por sí mismos. El segundo tipo de bienes distinguido por Glaucón (y en el que Sócrates conviene que debe incluirse a la justicia; 358a1-3) es aquel que es estimado por sí mismo *y* por sus consecuencias. Creo que Glaucón y Adimanto encuentran cuestionable el ingrediente consecuencialista del segundo tipo de bien en el que debe incluirse a la justicia porque están pensando en las consecuencias en las que la gente habitualmente piensa: recompensas monetarias, honores, etc., pero ambos se niegan a admitir que la bondad de la justicia resida solamente en la consecuencia utilitarista que de ella se siga. Como queda claro por lo discutido antes, las recompensas y consecuencias de vivir una vida justa no coinciden, según Sócrates, con las recompensas y consecuencias en las que la gente habitualmente piensa. No es cierto, por lo demás, que Glaucón no haya oído a nadie la tesis de que la justicia es mejor que la injusticia. Sócrates expresamente declara en *Rep.* I que no está persuadido ni cree que la injusticia es mejor o más ventajosa que la justicia (*Rep.*, 345a) y en su afirmación es bastante evidente que cree que la justicia es más ventajosa y mejor, y que el justo vivirá mejor. Para probar esto último Sócrates presenta un argumento –que llamaré "el argumento de la función y perfección propia de cada cosa"– bastante detallado que puede exponerse en los siguientes pasos:

(*i*) cada cosa tiene una función propia (ἔργον);

(*ii*) dicha función corresponde a lo que puede hacerse de la mejor manera (ἄριστα; κάλλιστα); por ejemplo, aunque los sarmientos de la vid pueden cortarse con un cuchillo o con una espada, es mejor hacerlo con la hoz o la podadora, que son instrumentos especialmente diseñados para desempeñar esa función (352e-353b).

(*iii*) Si esto es así, también puede decirse que hay una excelencia o perfección (ἀρετή) propia de cada cosa a la que se le asigna una función. Cada cosa, entonces, desempeña bien la función que le corresponde gracias a la excelencia o perfección que le es propia (353c).

(*iv*) Pero si las demás cosas tienen una función que les es propia, también el alma debe tenerla (como cuidar, mandar, deliberar y, fundamentalmente, vivir).

(*v*) El alma, sin embargo, no puede cumplir bien sus funciones propias si está privada de su excelencia o perfección propia (353e). Por lo tanto,

(*vi*) un alma mala deberá gobernar y cuidar mal de las cosas; un alma buena, en cambio, lo hará bien. Finalmente,

(*vii*) si se había convenido en que la justicia es una virtud del alma y la injusticia un vicio, entonces el alma justa y la persona justa vivirán bien, en tanto que la persona injusta vivirá mal.

Pero, ¿por qué Glaucón sostiene que no ha oído a nadie la tesis de que es mejor la justicia? Tal vez se trata solamente de un recurso dramático de Platón para forzar a su vocero Sócrates a que vuelva a asumir frontal y activamente la defensa de la justicia, y a que intente mostrar que la gente –no solo los filósofos que, como Sócrates, creen que la riqueza o los honores no son bienes reales– tiene razones atendibles para preferir vivir una vida justa que una injusta. Tal vez Glaucón está esperando razones que no sean demasiado sofisticadas (algo probablemente imposible si uno está conversando con Sócrates), sino razones triviales que muestren la *conveniencia práctica* de seguir la justicia. Porque Glaucón, igual que Sócrates, está de acuerdo en que la mayor parte de la gente incluiría a la justicia entre el tipo de bien (*iii*), que había distinguido al comienzo de *Rep.* II, es decir aquel tipo de bienes que son deseables solamente por sus consecuencias. Las razones que le ofrece Sócrates muestran un cierto tipo de conveniencia práctica, pero es un tipo de conveniencia que, en buena medida, se basa en eliminar la concepción común del bien que implica ubicar a la justicia entre las cosas que solamente se desean por sus consecuencias (y, más precisamente, por sus consecuencias utilitarias), y en redefinir las cosas que consideramos como bienes. En esa redefinición de los bienes y de los males sufrir injurias, torturas o incluso la muerte, o no son males en sentido estricto o son males menores si se los compara con cometer injusticia. Este nuevo enfoque de los bienes y los males desactiva en buena medida el consecuencialismo utilitarista de Trasímaco, pues ya no es relevante prevalecer sobre los demás, ni tampoco es decisivo padecer los males convencionales, pues el peor mal es la presencia de injusticia en la propia alma. La conveniencia de la que habla Sócrates también es una conveniencia práctica, porque al agente le conviene en términos prácticos tener su alma en armonía y concordia consigo misma, no en discordia y desarmonía. A la base del argumento de Sócrates, entonces, opera un principio prudencial que, en definitiva, también implica una conveniencia práctica.

La posición de Glaucón en *Rep.* II en cierto modo recuerda la de Polo en el *Gorgias*; como Polo, Glaucón sostiene que cometer injusticia es un bien y padecerla un mal. También como Polo Glaucón sostiene que los que obran injustamente y se libran del castigo son felices; Sócrates, en cambio, sugiere que son desdichados (*Rep.* 358e3-4; cf. *Gorgias*, 472b-475e; 482e; 489c; 491d). En realidad, la posición de Glaucón es un poco más radicalizada que la de Polo: "afirman –dice Glaucón, asumiendo como propia la tesis de los que lo afirman– que cometer injusticia es *por naturaleza* (πεφυκέναι) un bien, en tanto que padecerla un mal, y que la maldad de sufrirla excede la bondad de cometerla" (*Rep.*, 358e4-6). En esta afirmación resuena

la distinción convención-naturaleza y la inclinación de Glaucón es, claramente, por el lado de la tesis naturalista propia de la sofística. Esta, como cualquier otra forma de naturalismo moral, implica en mi opinión varias dificultades. El apotegma de que "cometer injusticia es por naturaleza un bien" puede significar varias cosas; solamente señalaré una de ellas: que cometer injusticia es *por naturaleza* un bien puede querer decir que constituye una característica propia de la naturaleza humana cometer injusticia (para evitar sufrirla), de modo que cada vez que uno comete un crimen no está más que realizando la propia naturaleza, con lo cual podría justificarse cualquier conducta criminal. Esta es una posición que seguramente Glaucón estaría dispuesto a suscribir siempre y cuando él mismo no sea objeto de una injusticia, por eso es necesario en su opinión celebrar pactos que garanticen la no agresión. Uno también puede pensar que con la afirmación de que cometer injusticia es por naturaleza un bien Glaucón quiere indicar que es propio de la naturaleza humana que uno prefiera cometer una injusticia antes que padecerla, porque no es natural querer padecer un sufrimiento. Cometer injusticia en esta lógica garantizaría al agente no sufrir dolor. Pero de nuevo, en la lógica de Sócrates, tanto cometer injusticia como padecerla son males, pero puestos a elegir debemos elegir el mal menor, que es padecer una injusticia (cf. Platón, *Gorgias*, 509c6-7).

III. El contractualismno de Glaucón y el anillo mágico del sombrío Giges

De acuerdo con la explicación contractual de Glaucón sobre el origen de la justicia, dado que los seres humanos se dieron cuenta de que no podrían evitar padecer injusticia y de que tampoco podían quedar impunes luego de cometer una injusticia, terminaron poniéndose de acuerdo en que era preferible no cometer ni padecer injusticia (359a1-2). De aquí surgieron las leyes y convenciones, siendo algo legal y justo lo que está ordenado por la ley. En esta explicación sobre el origen de la justicia es claro el papel que desempeñaría un agente que fuera capaz de cometer una injusticia y quedar impune por su acto: no celebrará convenios con nadie para evitar que se cometan o padezcan injusticias. La afirmación de Glaucón, según la cual nadie que tenga alguna garantía de quedar impune por un crimen dejaría de cometer dicho crimen se extiende incluso al justo, quien, en su opinión, si tuviera la oportunidad de llevar a cabo una injusticia sin ser castigado, también haría lo mismo que el injusto. El episodio del anillo de Giges (*Rep.*, 359c-d) muestra, según Glaucón, que nadie es justo de buen grado, sino que lo es porque se ve obligado a serlo (οὐδεὶς ἑκὼν δίκαιος ἀλλ' ἀναγκαζόμενος; *Rep.*, 360c6-7); en el contexto "ser justo" debe significar "respetar la ley", no actuar en contra de lo que la ley de la ciudad manda. En el argumento de Glaucón queda claro que, a los fines prácticos inmediatos, basta con *parecer* ser justo frente a los demás para que no haya ningún tipo de acción punitiva en contra de uno mismo. Creo que se trata de una versión levemente modificada de la posición sofística defendida por Critias y del ataque que dicha posición conlleva a la ley convencional (cf. *Critias* B 25, DK). Lo que hace la ley convencional o positiva es obligar a los hombres a no llevar a cabo una mala acción abiertamente. Las leyes, en efecto, solo pueden castigar las acciones que en contra de ellas se lleven a cabo en presencia de testigos. El orden que la ley positiva puede producir está limitado a lo que puede constatarse

como una violación a la ley. El enfoque platónico, en cambio, tiene un componente distinto pues presupone que la ley debe ser internalizada por el agente y, por tanto, incorporada a sus disposiciones de carácter. No importa si hay o no testigos; una acción mala siempre es mala, independientemente del hecho de que haya o no testigos y de que quien haya violado la ley reciba o no su justo castigo. Si lo recibe, como enseña el *Gorgias* (474b; 476a-477a) cuando argumenta a favor de la conveniencia de que el criminal sea castigado, el sujeto mejorará en su alma y, eventualmente, la terapia que constituye el castigo lo curará (este será un caso de verdadera *justicia platónica,* pues habrá armonía en el alma del agente); si no lo recibe, es peor para el injusto. O sea, no basta con el criterio externalista para decidir si una acción es correcta o no; con un criterio externalista lo único que puede determinarse con precisión es si el sujeto ha delinquido o no, pero la calidad del acto y las consecuencias negativas que el mismo tiene para el alma del agente no puede decidirse mediante ese tipo de criterio. El criterio sofístico se da, según esto, en el plano de la mera apariencia y explica por qué "la injusticia extrema (ἐσχάτη ἀδικία) es parecer (δοκεῖν) ser justo sin serlo" (μὴ ὄντα; *Rep.*, 361a5). Eso también da cuenta de la observación que, citando a Esquilo, hace Platón por medio de su vocero Glaucón: el que es justo en sentido estricto es el que desea *ser* justo y no solo *parecerlo* (οὐ δοκεῖν ἀλλ ςεἶναι ἀγαθὸν ἐθέλοντα; *Rep.*, 361b7-8).[17] Nótese que este tipo de observación presupone que el agente disponga ya de una capacidad cognoscitiva lo suficientemente entrenada como para querer desear lo que efectivamente es bueno para sí mismo, no solo lo que le *parece* que es bueno (se entiende que en este caso se trata de un parecer basado en un estado cognitivo débil, como δόξα), y presupone también que se admite que es posible distinguir entre un bien aparente y uno real. Si una persona únicamente "es justa" en su apariencia de justicia, podrá tener honores o regalos, pero eso de ningún modo garantiza que sea efectivamente justa ni que le "vaya bien" en la vida en el sentido de tener una vida humana de buena calidad pues en su alma reinará la discordia, no la armonía.

La posición de Glaucón fuertemente sugiere que ser justo no es por sí un bien, ya que el hombre se vuelve injusto en cuanto advierte que puede serlo (*i.e.* en cuanto advierte que puede cometer todo tipo de crímenes sin tener que dar cuenta de ellos). Y este es el sentido en el que todo el mundo cree que la injusticia es más útil o beneficiosa que la justicia y, según Glaucón, una prueba concluyente de que el justo no se diferencia en nada del injusto y de que nadie es justo de buen grado (360c6-7). Sin embargo, en contra de lo que, según Glaucón, muestra la historia de Giges Sócrates implícitamente responde que el justo es justo precisamente por el hecho de que, aun pudiendo llevar a cabo una injusticia sin ser castigado, prefiere no cometer injusticia y mantenerse firme en el curso de su vida justa. Es más, creo que lo que Platón está sugiriendo es que el justo ni siquiera siente el deseo de cometer injusticia; por eso, aunque *hace lo que quiere,* nunca puede querer cometer crímenes o injusticias. Y esto es posible gracias al hecho de que su estado cognitivo (conocimiento) coincide con su propia disposición de carácter: virtuoso. En esta perspectiva el ejemplo de Giges no prueba demasiado; se trata de un caso extremo que, en opinión de Sócrates, muestra lo contrario que lo que cree Glaucón: que, aun en caso de tener la garantía de que uno

[17] Esquilo, *Siete contra Tebas*, v. 592: "pues no quiere parecer el mejor, sino serlo".

no será castigado luego de cometer una injusticia, el justo platónico sigue teniendo razones para ser justo. Un aspecto central de la posición de Sócrates (Platón) es que un agente verdaderamente racional siempre tiene razones para seguir siendo justo, tenga o no el anillo de Giges. Uno también podría pensar que Platón está sugiriendo que incluso alguien insignificante y perverso como Giges tiene razones para ser justo, si es que verdaderamente quiere comportarse como un ser racional.

Algunos estudiosos se han quejado del recurso platónico del anillo de Giges como un ejemplo fantástico que no se ajusta a una teoría moral realista.[18] Creo, sin embargo, que ese recurso fantástico es bueno en la medida en que constituye un caso extremo –por muy ficticio que sea– que sirve para mostrar que, aun teniendo todas las garantías de que la propia injusticia no será advertida y, por tanto, no será castigada, el justo no solo sigue teniendo razones para no cometer injusticia, sino que al agente verdaderamente racional *no le conviene* cometerla. Con los poderes de su anillo Giges seduce a la esposa del rey, se pone de acuerdo con ella para asesinar al rey y se queda con el trono (*Rep.*, 359c6-360b2). Según Glaucón, los que practican la justicia lo hacen involuntariamente porque no tienen el poder de cometer una injusticia, y esto es así porque si tanto al justo como al injusto se les da el poder de hacer *lo que quieran*, argumenta Glaucón (359c1-2), ambos serán injustos. La razón de esto es que ambos son movidos por el deseo de ventaja, el exceso o, simplemente, por ambición o codicia (πλεονεξία), "que toda naturaleza persigue por naturaleza como un bien".[19] Pero el argumento de Sócrates parte de una premisa muy diferente: aunque Sócrates puede coincidir con Glaucón en que también el justo *hace lo que quiere*, Sócrates nunca admitiría que el justo pueda querer las cosas que un personaje tan despreciable como Giges desea. Sócrates cree que el justo no puede querer eso porque el justo es un agente verdaderamente racional y, por lo tanto, no puede querer algo que, finalmente, resulte en un daño para sí mismo (en realidad, el argumento de fondo de Sócrates es que el justo es el único que realmente hace lo que quiere). Se trata del principio prudencial según el cual solo un agente verdaderamente racional sabe lo que *realmente* desea.

IV. Platón: ni consecuencialista ni deontologista

Para terminar, querría discutir brevemente el problema de en qué tipo de teoría moral habría que incluir la consideración platónica de la justicia en *Rep.* II: si en una ética deontológica o en una consecuencialista. Que la posición de Platón no podría ser calificada de deontológica es claro a partir del hecho de que en una posición deontológica debería mostrarse que la justicia tendría que ser elegida, sin importar sus consecuencias, como lo que *hay que* hacer, y la vida justa como el modo de vida que el agente *debe* seguir si va a ser justo. Pero Sócrates sostiene que la justicia debe ser incluida entre lo que deseamos por sí mismo *y* por sus consecuencias. En su opinión, entonces, la justicia parece tener un pie puesto en el "lado consecuencialista", porque sostiene que las consecuencias de la acción otorgan cierta razonabilidad al juicio moral válido acerca de esa acción.

[18] Cf. Annas 1985: 69.

[19] Esa es la posición de Trasímaco en *Rep.* I: el injusto es una persona de gran poder que es capaz de sacar ventaja (πλεονεκτεῖν) sobre los demás (344a1).

Actuar con justicia es, en opinión de Sócrates, una acción moralmente correcta no solo por sí misma sino también porque produce buenas consecuencias (como ser más sabio, moralmente superior y más eficaz en la acción; cf. *Rep.*, 352b-d).

Hay otra razón relevante para pensar que la justicia para Platón no puede considerarse desde un punto de vista deontológico: si lo que he argumentado hasta ahora es razonable, Sócrates no está interesado en el punto de vista moral como opuesto al prudencial. En su opinión, las razones que el justo puede esgrimir ante quien sostiene que la vida del injusto es mejor son también razones de orden prudencial; o sea, el interés del agente está claramente en juego, pues está interesado en que le vaya bién en su vida, es decir, le interesa tener una cierta prosperidad vital. Por eso al justo *le conviene* ser justo, una tesis que, en opinión del sentido común representado por Glaucón, es bastante contra-intuitiva habida cuenta de los males (flagelos, tormentos, encadenamiento, etc.) que habitualmente acompañan a la vida del justo. La teoría platónica tampoco puede ser rotulada sin más como "consecuencialista"; el "consecuencialismo platónico", si es que lo hay, es un poco *sui generis*, porque Platón no recomienda la justicia y la vida justa únicamente por sus consecuencias, sino también como algo que debe ser deseado por sí mismo. Si esto es así, no puede decirse que el argumento platónico sea consecuencialista pues las consecuencias no pueden considerarse como el único factor que es moralmente relevante. Para el enfoque contemporáneo que suele ver en las posiciones deontológicas y consecuencialistas dos tesis en cierto modo antitéticas, la indicación de Platón de que la justicia es deseable por sí misma *y* por sus consecuencias parece ofrecer una mezcla un poco confusa de razones morales y no morales para ser justo.[20]

El consecuencialismo habitualmente se considera como una forma de utilitarismo (*i.e.* la teoría que sostiene la maximización cuantitativa de las buenas consecuencias, siendo los bienes que hay que maximizar la felicidad, el placer o, en general, la satisfacción del agente). Sin embargo, si en algún sentido uno pudiera considerar la posición platónica como consecuencialista, no podría estar de acuerdo en que dicho consecuencialismo consiste en la maximización *cuantitativa* de los bienes. En el mejor de los casos se trataría de un consecuencialismo eudaimonista, pero habría que aclarar que la εὐδαιμονία o prosperidad vital de la que habla Platón no puede identificarse con el mero placer o satisfacción del deseo. Además, el argumento de Platón tampoco puede ser entendido como consecuencialista en sentido estricto, ya que sostiene que la justicia debe desearse por las consecuencias pero también por sí misma. Pero, ¿qué quiere decir Platón cuando sostiene que la justicia tiene que ser deseada "por sí misma" (αὑτοῦ χάριν; *Rep.*, 357c1)? Tal vez solamente está pensando en el hecho de que la persona que elija la justicia y la vida justa no lo hará, al menos en principio, pensando en las consecuencias que se sigan de tal elección, sino porque cree que la justicia es en sí misma un bien y, si es un bien, constituye un acto racional que un ser humano elija lo que por sí mismo es bueno sin pensar en sus consecuencias. Sin embargo, la distinción "bien por sí-bien por sus consecuencias" parece implicar una cierta oposición, en el sentido de que si se elige algo por sí no se lo elige por sus consecuencias e, inversamente, si se lo elige por sus consecuencias

[20] Cf. Annas 1985: 61.

no se lo elige por sí. Pero Platón insiste en que la justicia combina ambos factores: es algo que se estima tanto por sí mismo como por sus consecuencias. No es posible, por tanto, aplicar a Platón ninguno de los rótulos con los que solemos calificar las teorías morales. Tal vez, si lo que uno desea es aplicar rótulos a la teoría defendida por el vocero Sócrates en *Rep.* II, podría decirse que se trata de una "ética de la virtud", en la que lo decisivo es la formación temprana de los estados disposicionales y, por lo tanto, el *desarrollo* del carácter. El agente moral en este caso *debe* actuar de una manera determinada pero no porque siga una regla general que establece la máxima de acción, sino porque su carácter ha sido *habituado* a actuar de acuerdo con los dictados de su razón.[21] Es decir, se trata de un carácter virtuoso o excelente que opera según lo mejor que hay en el agente. La pregunta fundamental de una ética del carácter es: "¿qué es una buena vida para un ser humano? ¿Cuál es el modo correcto de vivir?" Como indicamos en el capítulo 1, esta pregunta aparece formulada explícitamente por Platón (*Gorg.* 500c3-4; *Rep.* 352d), quien de un modo implícito plantea el problema del desarrollo del carácter moral. Cualquier descripción adecuada de una vida humana buena incluirá ciertas componentes que no son evidentes en el comienzo de la vida de las personas pero que pueden ser desarrollados. Tales componentes son las "virtudes morales o del carácter": prudencia, valentía, moderación y justicia.

Para concluir esta sección, si los argumentos que he ofrecido arriba son al menos razonables, resultará claro ahora por qué creo que

(*i*) la historia del sombrío Giges no prueba demasiado para Sócrates,

(*ii*) por qué la persona justa no puede desear lo que desean el injusto y el "justo" de Glaucón,

(*iii*) por qué incluso una persona como Giges tendría buenas razones para ser justa en sentido platónico y para no aprovechar la ventaja de impunidad que le otorga su anillo mágico, y

(*iv*) por qué el justo platónico, a pesar de ser flagelado, encadenado y empalado (*Rep.*, 361e4-362a2), sigue teniendo razones para ser justo.

V. Los bienes y el Bien

Como he indicado arriba, la clasificación de tipos de bienes (*Rep.* 357b-358a) desemboca en una jerarquía de bienes, cuyo punto culminante es la Idea o Forma del Bien, "el objeto supremo de conocimiento" (ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα μέγιστον μάθημα; *Rep.*, 505a2). En *Rep.* VI Platón elabora una refinada crítica a la posición defendida por el personaje Sócrates de los primeros diálogos, según la cual el bien coincide con el conocimiento; al mismo tiempo presenta algunas de las objeciones que ya había presentado en el *Gorg.* a la posición hedonista. Su objeción fundamental a la posición intelectualista que identifica el bien (o la virtud) con el conocimiento es

[21] Sobre la importancia de la habituación temprana del carácter para la adquisición de deseos, pasiones, placeres y dolores correctos cf. Aristóteles *EN* 1104b11-16 y los estudios de Burnyeat 1980, Sherman 1989, cap. 5 y, más recientemente, Vigo 1996: 164-178. Aunque el tema es uno de los tópicos favoritos de discusión en Aristóteles, su adelanto más evidente está en Platón.

que dicha posición es incapaz de decir qué tipo de conocimiento es el bien y que, finalmente, termina diciendo que es "conocimiento del bien", lo cual es ridículo (*Rep.* 505b). Como vimos en el capítulo 1, según el Sócrates del *Prot.* sería terrible que, dándose el conocimiento en un agente, dicho agente fuera dominado por otra cosa diferente del conocimiento, una vez que se ha reconocido que el conocimiento es algo noble (καλόν) y capaz de gobernar (ἄρχειν) al hombre que lo posee, y que si uno conoce las acciones buenas y malas (τἀγαθὰ καὶ τὰ κακά) no puede ser dominado (κρατηθῆναι) por nada para hacer algo distinto que lo que su conocimiento le ordena (Platón, *Prot.* 352b-c). Algunos estudiosos han hecho notar que la concepción socrática, según la cual la virtud es conocimiento resulta circular, pues si se pregunta "¿qué es la virtud?" la respuesta es "conocimiento", y si se pregunta "¿conocimiento de qué?" la respuesta suele ser que es un conocimiento del bien que incluye la virtud (cf. Platón, *Laques* 199ass.; *Cármides* 173d-175a). Como vimos antes, Platón fue el primero en reconocer esa circularidad y, aunque tal vez nunca se desentendió completamente de la identificación virtud-conocimiento,[22] es claro que en *Rep.* VI 505b procura poner distancia de esa posición que califica como propia de "los más refinados", [23] un calificativo que resulta apropiado para poner distancia de la posición socrática en relación con la tesis hedonista más extrema.[24] En realidad, lo que Platón señala con particular precisión es la dificultad de rebatir sin más la posición intelectualista: si nos culpan de no conocer el bien, no pueden hablarnos como si lo conociéramos y decirnos que el bien es conocimiento del bien, como si entendiésemos de qué hablan cuando dicen "bien" (*Rep.* 505c).

Ahora bien, en un pasaje central de *Rep.* VI Platón caracteriza el Bien como "lo que toda alma busca, es decir, aquello en vistas de lo cual el agente lleva a cabo sus acciones" (*Rep.* 505d11-e1). Como he dicho al comienzo de este capítulo, Platón es lo suficientemente explícito para establecer que no ser capaz de definir la Forma del Bien y de distinguirla de las demás cosas es un rasgo de quien no conoce ni el Bien mismo ni ninguna cosa buena (*Rep.* 534b-c); si esto es así, la Forma del Bien es condición necesaria y suficiente del conocimiento del bien práctico. En este punto el texto es también muy claro; en efecto, después de haber rechazado las posiciones intelectualista

[22] Véase, por ejemplo, *Leyes* donde Platón claramente regresa a una psicología de tipo monista (*i.e.* sin partes en conflicto, como la que está presente en *Rep.* IV y *Tim.*) y defiende tesis "socráticas", como la de que nadie es malo voluntariamente, sino que el injusto lo es involuntariamente (*Leyes* 860dss.; cf. *Prot.* 345d-e; 352b-e; *Gorg.* 509e-510a; *Men.* 77d-e. Véase también *Tim.*, 86d-e, donde aparece exactamente la misma posición. Cf. *Leyes*, 631b3-d2; 660e2-661e4.

[23] En realidad, en el texto de *Rep.* Platón no dice "conocimiento" (*epistéme*), sino "inteligencia" o "sabiduría" (*phrónesis*). Pero, en todo caso, la posición que identifica el bien con la *phrónesis* es una posición intelectualista sostenida por "los más refinados o sofisticados" (τοῖς δὲ κομψοτέροις) Sobre esta cuestión véase Santas 1993, especialmente 39 y 50-51.

[24] Algo similar a lo que sucede con la pareja virtud-conocimiento parece ocurrir con virtud-felicidad: la felicidad consiste en la posesión de bienes entendidos en términos de virtudes (Platón, *Eut.* 279a-283a.; cf. *Gorg.* 478a-c) y las virtudes son estados del alma que nos permiten ser felices. La virtud entendida como conocimiento es, según Sócrates, como el conocimiento de un arte o técnica y, como todo arte, tiene un producto; tal producto es, en este caso, la felicidad. De la riqueza no se genera la virtud, dice Sócrates, sino que por la virtud la riqueza y todas las demás cosas, tanto privadas como públicas, se vuelven bienes para el hombre (*Apología* 30b2-4).

(que identifica el bien con el conocimiento) y hedonista (que identifica el bien con el placer, sin advertir que si hay placeres malos –como de hecho hay, y esta es una premisa admitida por el hedonista radical–, habrá que admitir que las mismas cosas pueden ser buenas y malas: *Rep.* 505c-d), Platón se concentra breve pero significativamente en el papel que desempeñaría la Forma del Bien en el dominio del obrar humano. Ahora bien, si la Forma del Bien es aquello en vista de lo cual toda alma actúa –*i.e.* hace todo lo que hace–, se sigue que la ordenación propia de la vida ético-política no puede ser posible sin hacer referencia a la Forma del Bien. El régimen político adecuado podrá ser realizado, en la medida de lo posible, si hubiese algún guardián capaz de conocer en qué sentido las cosas bellas y justas son "buenas" (*Rep.* 506a-b; 517c). Es importante en este punto destacar el hecho de que el bien parece garantizar para Platón que el agente capaz de aprehenderlo tenga creencias u opiniones estables, una condición imprescindible para el guardián del Estado –que es quien debe tomar las decisiones; *Rep.* 440a-d; 500b– y, probablemente también, para cualquier agente que efectivamente haya logrado entrenar apropiadamente sus estados disposicionales y adquirir un estado epistémico seguro. Pero el régimen político que propone Platón como modelo no podrá estar perfectamente ordenado (ἡ πολιτεία τελέως κεκοσμήσεται; *Rep.* 506a9) a menos que haya un guardián que llegue a conocer *el* bien.

Aristóteles, según vimos, identifica la Forma del Bien con lo que no puede practicarse (οὐκ πρακτόν) o con lo que es inalcanzable para el ser humano (οὐκ κτητὸν ἀνθρώπῳ; *EN* 1096b32-34; *DA*, 433a28-30). Desde luego que Platón mismo advirtió que la Forma del Bien no es "el bien humano" en términos del bien alcanzable y practicable por un agente. Como cualquier otra Forma, la Forma del Bien es "alcanzable" en la medida en que uno llega lo más cerca posible a ella (*Rep.* 472c1-2). El propósito fundamental del diálogo había sido dilucidar qué es la justicia; pero, como señala Platón, en caso de que se llegara a descubrir en qué consiste la justicia, no habrá que exigir que el justo no se diferencie en nada de la justicia. Aunque lo que se estaba buscando era la justicia en sí (*i.e.* la Idea o Forma de justicia) y al hombre "perfectamente bueno", no puede pretenderse llevar a la práctica la Forma en los mismos términos en que se la enuncia en el discurso.[25] En nuestra cotidianeidad solo

[25] Ha habido cierta discusión erudita respecto de si debe entenderse o no la Forma del Bien en un sentido "trascendentalista" (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας; *Rep.* 509b9), *i.e.* como una Forma que está más allá del resto de las Formas (este es el tipo de lectura favorecida por los representantes de la Escuela de Tubinga quienes, además, argumentan a favor de una identificación entre el Bien y el Uno. La superioridad del Bien consistiría en ser una Unidad absoluta; cf. Reale 1993:145 y, más recientemente, Krämer 1996: 189-190). Sin embrago, en un importante ensayo de 1997 Baltes se propuso mostrar que la Forma del Bien no se encuentra "más allá del ser" (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας) en el sentido de que pertenecería a un dominio esencialmente diferente del ontológico. Una prueba de ello sería que al Bien se le asigna, como al resto de las Formas, el nombre de ἰδέα, con todas las demás determinaciones que le son propias, a saber, transparencia epistémica y el hecho de ser algo "en sí" (cf. Baltes 1997: 4-12). Por otra parte, como ha mostrado Ferrari (2002a: 280), en otro pasaje en el que Platón menciona la Forma del Bien la trata como una Forma más sin distinguirla de las demás Formas (cf. *Parménides*, 130b7-9, citado por Ferrari 2002: 280, n.17). Otras maneras en las que Platón se refiere a la Forma del Bien (cf. *Rep.* 518c9: τοῦ ὄντος τὸ φανότατον "lo más visible del ser"; 526e3-4: τὸ εὐδαιμονέστατον τοῦ ὄντος, "lo más feliz del ser"; 532c5-6: πρὸς τὴν τοῦ ἀρίστου

estamos en contacto con personas buenas, con cosas buenas, con actos buenos, nunca con lo justo o bueno en sí. El fin de la indagación era tener un modelo o paradigma, *i.e.* algo que no puede realizarse. Si el modelo pudiera realizarse, dejaría de ser modelo; esto vale para cualquier Forma, pero sobre todo, para la Forma del Bien, que es la causa de todo lo que es correcto y bello en todo, cualquier cosa que fuere, y que suministra la verdad y la comprensión (ἀλήθειαν καὶ νοῦν) para cualquiera que sea capaz de aprehenderlas. Es por eso que cualquier persona que vaya a actuar con sensatez, ya sea en privado o en público, debe verla o captarla (*Rep.* 517c2-5). Si este enfoque es al menos razonable, hay que concluir que la Forma del Bien, igual que el "Estado ideal" platónico, es un modelo o paradigma y que como tal no es completamente alcanzable en términos de "bien práctico". Pero que no pueda ser completamente alcanzable como bien práctico no significa que no desempeñe un papel relevante en la vida práctica efectiva de un agente racional como estructura normativa pre-práctica que debería servir de canon de la acción. Por el contrario, la posición platónica puede ser entendida en un sentido más simple y fundamental que tiene que ver con el hecho de que, sin un principio inmutable –y en ese sentido "impracticable para el hombre"–[26] no es posible tener un estándar a partir del cual calificar tipos de acción. Uno podría pensar que siempre hay un sentido en el que un modelo es realizable: en el sentido de que aquello que imita al modelo se aproxime a él lo más posible; ello constituiría una suerte de realización (siempre imperfecta) del modelo. En este sentido la Forma del Bien como cualquier otra Forma tiene un "carácter regulativo", por cuanto, sin ser un ingrediente que pueda constituir nuestro mundo "real" –en el sentido de que es imposible aplicar el modelo a cualquier cosa dada de nuestra experiencia fenoménica–, resulta imprescindible para mostrarnos que el logro del paradigma constituye un trabajo constante y algo a lo cual siempre hay que aspirar. La Forma del Bien es, en el dominio de lo cognoscible, lo último en ser visto o aprehendido y se la alcanza –si se la alcanza– con dificultad (*Rep.* 517b). La "dificultad" de la que habla Platón en este pasaje puede entenderse como una dificultad puramente teórica en el sentido del difícil ascenso dialéctico que hace el alma humana cuando se despoja (también "en la medida de lo posible") de los componentes sensibles del cuerpo en que dicha alma está inserta. Pero puede tratarse también de una sugerencia un poco más sutil que se conecta con el hecho de que

ἐν τοῖς οὖσι θέαν: "a la contemplación del óptimo entre los seres") parecen sugerir que la Forma del Bien tiene una posición de absoluta prioridad o supremacía, pero siempre dentro del dominio ontológico. Véase también Berti 2004, quien, luego de aceptar el enfoque de Krämer, que identifica la Idea del Bien con el Uno ("la medida de todas las cosas"), subraya la importancia de la discusión dialéctica en la capatación del la Idea del Bien. Según Berti, en el pasaje de *Rep.* 534b8-10, donde Platón sostiene que no puede conocerse ni la Idea del Bien ni ningún otro bien si no se puede "definir [el bien] con una explicación (διορίσασθαι τῷ λόγῳ) después de haber abstraído la Idea del Bien (ἀφελὼν τὴν τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέαν) de todos los demás [bienes]", el "abstraer" no es un simple abstraer en el sentido de generalizar o universalizar, sino que es más bien una separación o selección que se produce por medio de la explicación argumentativa (cf. 2004: 419).

[26] Cf. Aristóteles, *EE* 1217a31-32. Para una discusión detallada de las objeciones de Aristóteles así como de la estructura de su argumento cf. Berti 1971.

el tipo de conocimiento al cual accede el perfecto guardián o el filósofo platónico no es solamente un conocimiento teórico que le permite contemplar las esencias inmutables del dominio eidético. Puede que se trate, más bien, del modo en que el agente es capaz de combinar la pura visión de las realidades inteligibles con los aspectos prácticos y, por tanto, sensibles, de la vida humana práctica efectiva.

Una objeción frecuente al planteo platónico de la supuesta existencia de un principio normativo último (como la Forma del Bien) sostiene que no hay evidencia última para establecer que dicho criterio pueda establecerse de un modo más o menos definitivo, con valor absoluto e independientemente de tiempo y lugar, culturas, etc. Tanto las posiciones absolutistas en materia de decidir qué es el bien como los escepticismos o relativismos radicales llegan a la misma encrucijada y, en ciertos casos específicos, no logran explicar adecuadamente qué camino tomar en circunstancias que se caracterizan por sus 'tonos grises', entre los que dicen que hacer A es bueno o malo, o los que sostienen que no hay forma de determinar lo bueno o lo malo. Aunque no estoy dispuesto a avalar sin más la posición pragmatista, según la cual hay varios modos de hablar de lo que ocurre y ninguno de ellos se encuentra más cerca del modo en que las cosas son en sí mismas y, por consiguiente, no puede hablarse de objetividad sino, en el mejor de los casos, de inter-subjetividad,[27] creo que hay al menos un aspecto de esa posición filosófica que debe ser considerada con cuidado y tomada en serio: la que sugiere evitar formular preguntas del tipo "¿hay hechos objetivos acerca de lo correcto e incorrecto del mismo modo en que hay hechos objetivos acerca de los electrones y los protones"?[28], pues, aun cuando uno crea que es posible poder seguir manteniendo la distinción apariencia-realidad, hay casos en los que los criterios para establecer tal distinción no parecen todo lo claros que uno esperaría. Sin embargo, creo que tenemos derecho a pensar que es posible lograr ciertos niveles de consenso que reflejen, de una manera más o menos razonable, nuestra racionalidad compartida y, de hecho, eso es lo que sucede en un importante número de casos y lo que, probablemente, habría pensado Platón sobre este asunto. En ese sentido el "diálogo crítico" que sugieren los defensores de una posición intermedia entre posiciones extremas ayudaría a presentar un curso alternativo que no nos obligue a tener que elegir entre dos posibilidades excluyentes: o todo principio moral es relativo o todo principio moral es absoluto. La primera alternativa nos compromete a pensar que todo es bueno o malo según sea el principio que, dentro de cierto contexto cultural, se presenta como el más apropiado. Pero si todo es bueno o malo dependiendo de un cierto criterio (también relativo) no hay nada que, en sentido estricto, sea bueno o malo y, si ese es efectivamente el caso, lo que es bueno en una situación puede no serlo en otra y viceversa. Ahora bien, si esta posición es aceptable, estamos obligados a creer que toda acción, no importa sus consecuencias y presupuestos, está gobernada por un cierto principio

[27] Cf. Rorty 1998: 6; 63; 71-72. Como es obvio, el pragmatismo de Rorty postula una sospecha explícita respecto de la viabilidad que puede tener la distinción "apariencia-realidad" (Rorty 1998: 1-4), distinción que en el contexto de discusión de los textos platónicos debe darse por supuesta.

[28] En el contexto de la sugerencia pragmatista esta es una forma de cambiar la noción de objetividad por la de intersubjetividad (Rorty 1998: 6-7).

o norma que nunca puede tener un carácter absoluto; dicho de otro modo, no es posible la existencia de una ética normativa entendida en el sentido de lo que debe ser *de iure*, no solo *de facto*.[29] Pero, por otro lado, la dificultad que debe enfrentar una teoría que sostiene la existencia de valores y principios absolutos y que, por tanto, admite la existencia de absolutos morales es el hecho de que, aunque tales valores y principios son constitutivos de la naturaleza humana (como a veces se argumenta), no todo el mundo actúa de acuerdo con ellos, no solo aun en caso de haberlos reconocido sino incluso por el hecho de que no es capaz de advertirlos. Visto desde el punto de vista socrático-platónico, uno debería argumentar que lo que sucede es que uno puede actuar en contra de ciertos principios objetivos porque, aunque cree haberlos reconocido, en realidad, no los ha conocido en sentido estricto. El intuicionismo moral –del que Platón puede presentarse como uno de sus primeros genuinos defensores– fue muchas veces atacado (a veces no sin razón) porque su posición en ocasiones implica que el conocimiento de tales verdades (reflejadas en esos valores o principios) está reservado únicamente a las personas capaces de desentrañar el "verdadero" significado de las cosas. Sin embargo, uno podría pensar que si efectivamente todos tenemos como algo constitutivo de nuestra naturaleza racional el hecho de estar inclinados hacia lo verdaderamente bueno, no se explica cómo, de hecho, muchas personas no parecen estar inclinadas hacia el bien, o no lo advierten y, a veces, aun en caso de advertirlo, no lo practican. La respuesta platónica a este interrogante sería que, en realidad, no han conocido el bien, sino que solo creen haberlo hecho, porque Platón, igual que el Sócrates de los primeros diálogos, piensa que conocimiento y acción (cuando se trata del conocimiento que presupone un cambio disposicional del alma hacia lo mejor) son inseparables.[30]

Antes de terminar, quisiera hacer una breve mención a un problema que se vincula, en cierto modo, a la Forma del Bien como estándar supremo de moralidad. La concepción de la Forma del Bien como patrón último de lo bueno puede inducir a la tentación de creer que Platón vislumbró la idea de una "ley natural" como estándar objetivo supremo de la moralidad. En contextos de discusión ético-política a veces se ha utilizado (y se sigue utilizando) la expresión "ley natural" para hacer referencia a una regla o ley moral cuyo origen no debe buscarse en un legislador humano. Si uno analiza con cuidado la expresión y reflexiona sobre ella pareciera exhibir una suerte de contradicción en los términos, pues lo que uno técnicamente designaría como

[29] En este sentido es muy ilustrativa la tesis de Trasímaco de la justicia como la conveniencia del más fuerte (Platón, *Rep.*, 338c-343c). El punto de vista sofístico es privilegiar la facticidad en lo político y en lo moral, pero Platón subraya que el poder no puede ser un criterio que legitime una acción o una forma de organización y acción política. La tesis de Trasímaco tiene la interesante consecuencia de que, de ser cierta, habrá muchas "formas o tipos de justicia" y que lo que es justo en un contexto puede no serlo en otro: el gobierno es el que, en todos los casos, tiene la fuerza y, en virtud de ella, fija los criterios para determinar lo que es justo. Cada gobierno, por tanto, establece leyes en su propio interés: en la democracia, leyes democráticas, en la monarquía, monárquicas, y así en los demás casos. Una vez establecida la ley –argumenta Trasímaco– se declara que es justo para los gobernados lo que en realidad es solo el interés o conveniencia del gobernante (*Rep.* 338dss.).

[30] Cf. capítulo 4.

ley pertenece propiamente a la esfera de lo humano, algo que es el resultado de una elaboración intelectual y que, por tanto, no puede estar dado en la naturaleza. En este sentido la locución "ley natural" tiene un cierto carácter metafórico, pero dado que su uso es tan habitual dicho carácter se oculta con frecuencia.[31] Cuando se habla de ley natural implícita o explícitamente se hace referencia al hecho de que, a diferencia de los códigos legales humanos, la ley natural sería válida independientemente de los códigos legales positivos; con dicha expresión también se pretende hacer referencia a una ley común o universal a la que las leyes particulares de cada organización socio-política deberían adaptarse. El estándar supremo de lo correcto, por tanto, habría que buscarlo en un cierto tipo de sistema legal que trascienda cualquier sistema positivo. El problema, planteado de este modo, es, claro está, una simplificación pero expresa, en sus líneas más generales, una idea más o menos aceptada.

Ahora bien, uno podría preguntarse por qué habría que llamar "ley natural" a un código supra-positivo, o por qué, en caso de que dicho código efectivamente exista, debería servir como un estándar para evaluar no solo la coherencia y corrección de cualquier código positivo, sino también para evaluar la corrección de las acciones individuales en cualquier situación concreta de acción. Si ello fuera posible, habría que explicar cómo puede *aplicarse* ese código universal a cada caso particular. Por otro lado, no es un detalle menor investigar las razones que tenemos para pensar que, puesto que X es natural, entonces X es bueno y, lo que es más, que es bueno siempre y en todos los casos de un modo *objetivo*. Desde un punto de vista filosófico, la mera formulación de la supuesta existencia de ese código supra-positivo es obviamente insuficiente; habría que ofrecer alguna razón que ayude a hacer persuasiva la tesis de que ese estándar supra-positivo es efectivamente tal y que, por ende, es razonable creer que debe ser suficiente para prescribir lo bueno o lo malo en la esfera de la acción humana.

La otra dificultad que aparece asociada a lo dicho es qué significa "natural" en la locución "ley natural". El problema se remonta al tratamiento de la noción de naturaleza por parte de sofistas como Antifonte (DK B44) y Critias (DK B25), y a la importancia que el asunto tuvo en la determinación de qué es justo y qué no lo es –con la consecuente distinción "naturaleza-convención", un tema favorito durante todo el siglo V a.C. y parte del IV a.C.–, a la discusión del Sócrates platónico con los sofistas Trasímaco y Calicles sobre el mismo problema (cf. Platón, *Rep.* I y *Gorg.* 483a7-484c3, respectivamente), al tratamiento platónico de la justicia y del bien como algo absolutamente objetivo (en la medida en que se identifica el bien sin más con una Idea o Forma, la "Idea del Bien" de *Rep.* VI), y llega hasta los estoicos. Para los sofistas la naturaleza establece que es justo que el mejor tenga más que el peor, es decir, que el fuerte domine al débil (Calicles, en Platón, *Gorg.* 483c-484b). Ésa es la expresión más acabada de "la ley de la naturaleza"; la ley convencional es algo impuesto, "no necesario" (Antifonte, DK B44), que debe ser removido para dejar paso al imperio de la "justicia de la naturaleza". Se trata, en suma, de la tesis del derecho del más fuerte, con la sugerencia implícita de la tiranía como forma más conveniente y deseable de gobierno. Una parte importante del debate sofístico en torno del tópico "convención-naturaleza" se reconstruye a partir de lo que nos

[31] Cf. Inwood 2003: 82-83.

informa Platón en sus diálogos y, aunque es probable que Platón haya usado a su conveniencia las posiciones sofísticas y no haya reflejado adecuadamente el núcleo de la posición sofística que defendía la naturaleza como principio supra-convencional siempre adecuado a lo que conviene al sujeto, es claro que el punto de vista sofístico, a diferencia del platónico, defiende un convencionalismo en materia ético-política y, al mismo tiempo, avala una teoría del derecho natural (del más fuerte) que se encuentra en las antípodas de la posición platónica objetivista en materia moral y *no* naturalista en términos de "derecho del más fuerte".

Como he sugerido en este capítulo, la posición de Platón respecto de los bienes y de la justicia hay que buscarla por el lado de la teoría de las Formas. En los últimos tiempos los intérpretes han vuelto a considerar de nuevo con especial entusiasmo el valor de la Forma del Bien como principio explicativo de lo bueno y justo en sí, es decir de lo *estrictamente* bueno y justo.[32] A pesar de que el estándar de lo justo son las Formas, Platón se ocupa de señalar que el justo lo será en el sentido habitual de no dañar a los demás, de no faltar a su palabra, de no abandonar a sus padres, de no cometer adulterio, de rendir culto a los dioses, etc. (*Rep.* 442e-443b) y, lo que es más importante, explícitamente indica que la norma legal en sí se subordina en cierto modo a la persona que sabe lo que es justo para la ciudad. El punto decisivo es para Platón no que las leyes tengan fuerza, sino que la tenga la persona que debe gobernar. Una ley por sí sola nunca será capaz de ordenar con precisión lo mejor y más justo para todos "ni es justa en sentido absoluto", pues es un principio general, en tanto que lo que es bueno o justo en un caso particular puede variar según las circunstancias (Platón, *Político* 293e-297b).[33] Para Platón, entonces, un estándar "natural" objetivo de justicia tendrá muy poca efectividad independientemente de la persona que sea capaz de aplicarla con inteligencia.

[32] El reciente volumen editado por Giovanni Reale y Samuel Scolnicov, 2002 contiene importantes trabajos sobre el tema. Véase, especialmente, las contribuciones de Migliori 2002: 115-141; Ferber 2002: 187-196; Rowe 2002: 253-264. Cf. también Ferber 2001: 7-21. Aunque Platón no da una definición precisa de la Idea o Forma de justicia, sí ofrece una explicación detallada de lo que cree que es una ciudad verdaderamente justa (*República* 369b-371e; 432b-434d).

[33] Es tentador sugerir que en este punto Platón adelanta la idea del prudente aristotélico, para el cual cf. capítulo 5

3. PERCEPCIÓN Y ESTADOS AFECTIVOS EN PLATÓN APARIENCIA Y REALIDAD EN LA EPISTEMOLOGÍA PLATÓNICA

Οὐκοῦν οὕτω πως λέγει, ὡς οἷα μὲν ἕκαστα ἐμοὶ φαίνεται τοιαῦτα μὲν ἔστιν ἐμοί, οἷα δὲ σοί, τοιαῦτα δὲ αὖ σοί·

¿No está diciendo algo así como que las cosas particulares son para mí tal como me (a)parecen, y que para ti son tal como se te (a)parecen?

PLATÓN, *Teeteto* 152a6-8.

I. Introducción

En el curso de su intento de refutación de la primera definición de conocimiento dada por el personaje Teeteto en el diálogo homónimo, Platón cambia el énfasis de su discusión y se concentra brevemente en un interesante aspecto derivado de la tesis según la cual conocimiento no es más que sensación (la que, a su vez, había sido identificada con φαντασία, "apariencia" o "aparecer": *Teet.* 152b11-c1). Repentinamente el núcleo del argumento deja de ser los límites y alcances que esa primera definición de conocimiento tiene en términos puramente teóricos. El nuevo enfoque que adquiere la discusión en este breve pero significativo pasaje se centra en el aspecto práctico que la posición sensualista puede tener en lo que se refiere a las consecuencias efectivas que, de ser verdadera la primera definición de conocimiento, dicha definición tendría en el dominio de la política y de la moralidad. Más específicamente, lo que Platón indica es que la posición que identifica el conocimiento (ἐπιστήμη) con la sensación (αἴσθησις) inevitablemente conduce a un relativismo moral. De hecho, en la esfera de los asuntos políticos –que, naturalmente, incluye también los morales– que tiene que ver con lo noble o lo vergonzoso (καλά–αἰσχρά), lo justo o lo injusto (δίκαια–ἄδικα), lo santo o lo no santo (ὅσια καὶ μή), etc., la tesis de que lo que la ciudad crea (οἰηθεῖσα) y establezca como legal (νόμιμα) para sí misma es *en verdad* así para cada una, presenta un serio desafío para un enfoque "objetivista" (como el que estaría interesado en defender Platón) en el dominio de los asuntos prácticos. Desde el punto de vista platónico, la perspectiva relativista implica que nadie será más sabio que otro y que ninguna ciudad será más sabia que otra. Sin embargo, es precisamente en este punto, enfatiza Platón, en el que un consejero es superior a otro y una ciudad, *en lo que respecta a la verdad*, es superior a otra. Debe haber, entonces, un criterio para distinguir correctamente lo que es justo de lo que no lo es. En cambio, aquellos que como Protágoras defienden la posición de que todo es tal como ellos creen que es insisten que cosas tales como

"justicia", "injusticia", "noble", "vergonzoso", no tienen *por naturaleza un ser propio* (οὐκ ἔστι φύσει αὐτῶν οὐδὲν οὐσίαν ἑαυτοῦ ἔχον); si lo admitieran, probablemente deberían dejar de lado su posición. Por lo tanto, si no hay posibilidad de una explicación "universalmente correcta" de lo que es justicia o injusticia, cualquier cosa que uno crea que es justa o injusta para uno, será justa o injusta.[1] La posición de Protágoras, tal como Platón la describe, no está dispuesta a avalar que ítems tales como "justicia" o "injusticia" tengan un ser propio. La tesis platónica, en cambio, no solo defiende que tales ítems tienen un ser propio –que es independiente del "parecer" individual–, sino que además enfatiza que el hecho de que no podamos conocer lo justo o lo noble a través de la sensación no significa necesariamente que no sea posible conocer ese tipo de ítems. Únicamente significa que, aun cuando la sensación desempeñe un papel decisivo cuando lo que se intenta es conocer en el plano sensible y dar cuenta del modo en que los seres humanos entran en contacto con el mundo desde el momento mismo de su nacimiento (Platón, *Teet.* 186b11-c2), el conocimiento de otras cosas –tales como justicia, injusticia, noble, vergonzoso, etc.– no exige la presencia de criterios sensibles. Más aún, cosas tales como justicia o injusticia se rehúsan a ser distinguidas por medio de tales criterios; lo que uno debería procurar hacer es remover o, en el peor de los casos, reducir la influencia de los factores sensibles en su alma cuando trata de aprehender el ser de lo justo o lo injusto. Platón es, probablemente, el más remoto antecedente de una posición objetivista o incluso "cognitivista".[2] No quiero decir con esto que Platón diga expresamente que los enunciados morales pueden ser verdaderos o falsos; sin embargo, sí sostiene explícitamente que "toda vez que una persona opina que [algo] es> vergonzoso (αἰσχρόν) en lugar de noble (καλόν), o noble en lugar de vergonzoso, entonces en verdad está opinando falsedades (ὡς ἀληθῶς δοξάζει ψευδῆ)" (*Teet.*, 189c5-7). El sentido del pasaje es que cuando alguien opina que algo que *es* noble (o "bello" en sentido moral) *es* vergonzoso o que algo que *es* vergonzoso *es* bello opina una falsedad. O sea, el ser de algo no puede ser idéntico al ser de otro algo; si es idéntico, lo es porque no se trataba de dos cosas diferentes sino de la misma cosa. Por lo demás, en la medida en que Platón rechaza la tesis que identifica el ser con el parecer individual, indica claramente que si un agente dice "X es bueno" y otro "X es malo", siendo X una misma acción, solamente uno de los dos debe estar formulando un juicio verdadero, pero no ambos. Las Formas serían la garantía última de que lo noble o bueno (en sí, *i.e.*, la Forma) es lo verdadero o correcto en sentido universal, independientemente de cualquier parecer individual.[3]

El propósito general de este capítulo es examinar el valor que tiene para Platón

[1] Platón, *Teet.* 172a1-c1. En el contexto es lo suficientemente claro que el tópico "creencia"-"pensamiento" implicado en el participio οἰηθεῖσα (172a3) debe conectarse con la cuestión "apariencia"-"opinión" (φαίνεται–δοκεῖ) que subyace a toda la discusión: "que lo que le parece a una comunidad (τὸ κοινῇ δόξαν) se vuelve verdadero en el momento en que así le parece y durante el tiempo en que así le parece" (δόξῃ καὶ ὅσον ἂν δοκῇ χρόνον; Platón, *Teet.* 172b5-6).

[2] Sobre el cognitivismo e intuicionismo moral cf. INTRODUCCIÓN, sección 2.

[3] Platón, *Crát.* 439c8; *Fedón* 65d7-10; en *Fedón* 70e3, queda claro que el hecho de que lo noble sea lo contrario de lo vergonzoso y lo justo de lo injusto muestra que la presencia de lo uno elimina la de lo otro. De modo que, cuando lo (verdaderamente) noble o bueno se hace presente, lo vergonzoso o lo malo no puede estar presente.

la fantasía (φαντασία) y la sensación (αἴσθησις) en el marco de su teoría general de la percepción y la proyección que su discusión tiene en el contexto práctico de los conceptos evaluativos. Me centraré en los detalles que ofrece Platón al atacar las posiciones de Protágoras y Heráclito –a partir de la reconstrucción que el mismo Platón lleva a cabo en el *Teet.* de tales posiciones– y en algunos pasajes en los que resulta bastante evidente que el alcance de las definiciones que se den de "saber" o "conocimiento" (*epistéme*) no es exclusivamente teórico, sino que tiene consecuencias importantes para el dominio de la acción. En este sentido me interesa mostrar que el *Teet.* no es únicamente un texto de "teoría del conocimiento". En la primera parte del capítulo examinaré algunas secciones de la primera definición de ἐπιστήμη que aparece en el *Teet.*, donde Platón explora qué viabilidad tiene la tesis según la cual ἐπιστήμη es αἴσθησις. Me propongo mostrar que, aunque rechaza esta posición, eso no significa que descarte sin más la posibilidad de que la αἴσθησις desempeñe un papel relevante en el examen del problema del conocimiento o en el modo en que un sujeto humano "conoce" o "sabe" algo acerca del mundo. El punto se torna especialmente significativo cuando se intenta explicar el proceso de adquisición del conocimiento. Por lo demás, el mismo Platón señala la imposibilidad que tiene el ser humano de acceder a las cosas si no es a través del dominio sensible cuando afirma que "nuestra naturaleza es demasiado frágil como para tener τέχνη de aquello en lo que uno es un inexperto" (o, tal vez, de lo que "no ha experimentado": ἄπειρος; 149c1-3).[4] En ese sentido me propongo sugerir que uno de los objetivos principales en esta primera parte del diálogo es mostrar que, aunque la identificación absoluta entre ἐπιστήμη y αἴσθησις no es correcta, no puede eliminarse un núcleo de verdad que está a la base de tal identificación: el primer contacto de un ser humano con las cosas es a través de la αἴσθησις y, aunque eso no significa que ἐπιστήμη sea sin más αἴσθησις, no es posible soslayar su función en el proceso de articulación racional y de comprensión del mundo. Dejar de lado la importancia de la αἴσθησις en el proceso de articulación racional significaría no solo pasar por alto un factor importante en el proceso de conocimiento de las cosas sensibles, sino también el hecho de que el ser humano no puede desentenderse de los componentes sensibles que le son inherentes y que parecen desempeñar un papel relevante en el *proceso de adquisición* de un verdadero saber.[5] Por otro lado, una de las cuestiones más relevante de esta

[4] No tiene ninguna importancia que en este pasaje Platón diga τέχνη y no ἐπιστήμη, pues ya antes (*Teet.* 145e) había identificado las nociones de τέχνη, σοφία y ἐπιστήμη.

[5] Doy por supuesto el hecho de que una buena parte del esfuerzo de Platón en el *Teeteto* es dilucidar el criterio (o un conjunto de criterios) que sirva para distinguir lo real (en el sentido de lo que efectivamente es algo) de lo aparente, esto es, de lo que parece ser algo (en el sentido de "me parece que X es P") o de lo que se aparece como siendo algo (en el sentido de "X se me aparece como P"). La ambigüedad de los factores cognitivo y fisiológico de los verbos *dokeîn* y *phaínesthai* en todo el diálogo es un aspecto que debe ser especialmente tenido en cuenta para comprender cómo se fundamenta la tesis sensista. Creo que una de las posiciones platónicas más innovadoras en este sentido consiste en sostener que, a pesar de la evidencia que señala que nuestro mundo fenoménico sensible está sujeto a permanente cambio, es posible encontrar tales criterios y que los mismos deben exhibir una cierta fijeza o permanencia; si no se lo hace nunca habrá conocimiento o saber en sentido estricto, pues no será posible alcanzar la exigencia de infalibilidad que debe cumplir aquello que califique

primera parte del diálogo parece ser no solo las dificultades a las que conduce la tesis sensista, o la epistemología y ontología sobre las que se apoya, sino el hecho de que, a propósito de su argumentación en contra de dicha posición, Platón desarrolla una refinada teoría de la percepción que es necesario reconstruir y que constituye, probablemente, uno de sus más importantes aportes en este texto. Como espero poder mostrar en lo que sigue, hay algunos componentes de la tesis sensista (así como de su epistemología y ontología) que Platón parece estar dispuesto a incorporar a su propia teoría de la percepción.

II. Dos modelos platónicos de "conocimiento"

Hay un modelo epistemológico que aparece en algunos diálogos del período medio y que es el que habitualmente se considera como típicamente platónico; de acuerdo con dicho modelo, lo cambiante y, en general, lo vinculado a la esfera de lo sensible, es objeto de *dóxa* (un estado cognitivo débil) y no puede constituir un verdadero conocimiento, en tanto que lo estable –que tiene que ver con realidades inteligibles, las Formas– es lo único que puede ser objeto propio de *epistéme* (un estado cognitivo fuerte o seguro; cf. *Rep.*, 477a-b; 523b-524c; 602e. Véase también *Fedón*, 74b; 75b5-c1). Este modelo epistemológico coincidiría, al menos en parte, con el rechazo de la primera definición de conocimiento –que identifica ἐπιστήμη con αἴσθησις– presentada en el *Teet.*[6] Sin embargo, la tesis, frecuente en algunos

con precisión como "saber". Para Platón el conocimiento presupone una cierta permanencia o detención del flujo permanente de las sensaciones, y el criterio que puede garantizar tal permanencia o detención y, consiguientemente, la infalibilidad requerida son las Formas, cuya presencia en el contexto de este diálogo es al menos bastante discutible (para un rechazo de la interpretación según la cual en el *Teet.* hay Formas, cf. las convincentes observaciones de Ferrari 2002: 160-65). Para una discusión de detalle de la teoría protagórea y, asociada a ella, la tesis heraclítea del flujo permanente cf. Mié 2004: 251-292.

[6] En lo que sigue traduzco ἐπιστήμη, ἐπίστασθαι, γνῶσις, γιγνώσκειν y sus derivados por "saber", "conocimiento" y "conocer" (no encuentro ninguna diferencia significativa entre el uso de *epistéme* y *gnôsis* en los diferentes contextos del diálogo). Aunque es probable que "saber" refleje mejor lo que Platón entiende por *epistéme*, hay pasajes en los que la construcción sintáctica en castellano no permite su uso, de modo que utilizo indistintamente "conocimiento" y "saber" para *epistéme*. Para una discusión de las posibles traducciones remito a Trindade Santos, quien distingue al menos seis sentidos de *epistéme* a lo largo del diálogo (cf. su 2002: 26; 36-37). Enfrentamos problemas similares cuando hay que traducir vocablos como *phantasía* y *aísthesis*, centrales en toda la discusión del *Teet.* y, en general, en toda la epistemología antigua. Según cada contexto, estas palabras pueden designar una capacidad, una actividad y un producto o resultado. Esto se ve con claridad cuando, por ejemplo, se conecta *aísthesis* con un sentido en particular (como en *Teet.*, 156d3ss.): "vista", por ejemplo, indica la capacidad de ver, el ver y lo que es visto. Del mismo modo aísthesis puede ser la capacidad de sentir o percibir, el sentir o percibir y lo sentido o percibido (cf. *Teet.*, 156b, donde *aísthesis* incluye no solo sentidos –vista, olfato, oído– y la elaboración del sentido) o "percepción" (cuando parece ponerse cierto énfasis en un proceso de elaboración intelectual sobre el mero sentido). En cuanto a *phantasía*, las dificultades de traducción son a veces todavía mayores. Con frecuencia significa "representación", "impresión", "apariencia" (por oposición a "realidad" o "lo que efectivamente es"; este es el sentido que la palabra tiene en varios pasajes centrales

diálogos medios, de que *epistéme* es algo radicalmente diferente de *dóxa* no aparece en el *Teeteto*, donde, por el contrario, Platón considera como una definición al menos plausible de conocimiento –aunque finalmente la rechace– que *epistéme* es *opinión* (*dóxa*) verdadera acompañada de *lógos* (*Teet.* 202c7-8).[7]

La tesis sensista defendida por Teeteto presupone la epistemología protagórea del *homo mensura* y la ontología heraclítea del flujo permanente: la epistemología protagórea del hombre medida avala la tesis sensista al indicar que, si cada uno es medida, nadie es mejor juez de sus propias apariencias perceptuales que cada sujeto, en tanto que la tesis del flujo permanente también avala la posición sensista pues explica la infalibilidad de la percepción. Lo que se aparece a cada uno es algo privado a cada sujeto y siempre cambiante, de modo que no puede oponerse ni ser refutado por lo que se le aparece a otro sujeto, de donde se sigue que conocimiento y sensación pueden identificarse. Platón rechaza tanto la tesis como algunos aspectos de sus presupuestos.[8] Sin embargo, hay aspectos del "sensismo protagóreo-heraclí-

---

del *Teet.*), pero también "apariencia" en el sentido de "lo que se aparece o hace presente". La palabra tiene, en todo caso, un doble valor: cognitivo y fisiológico, que con frecuencia queda oscurecido en las traducciones.

[7] Platón cree que uno, estando privado del saber (ἀνεπιστήμων) puede tener una opinión correcta (208b); pero también piensa que, aun cuando puede haber una opinión correcta que todavía no puede llamarse *epistéme*, dicha opinión puede estar acompañada de *lógos*. En este caso se trataría de un discurso (*lógos*) que, independientemente de su cualidad, puede ser entendido como *dóxa* (cf. Trabattoni 1994: 151-152 y en 2002: 176). Sin embargo, en *Teet.*, 208e3-5 Platón vuelve a poner cierto énfasis en la distinción *epistême-dóxa* como estados cognitivos antitéticos cuando sostiene que "quien teniendo una opinión correcta (ὀρθὴ δόξα) respecto de una cosa cualquiera agregue la diferencia con las demás habrá llegado a ser un 'sabedor' (*epistémon*) de aquello de lo cual antes era un [mero] 'opinador' (*doxastés*)". Esa "diferencia" o "distinción" (*diaphorá*) es una explicación (*lógos*). Comento con más detalle la tercera definición de *epistéme* ofrecida por Platón en el *Teet.* en el capítulo siguiente.

[8] Ha habido una ingente cantidad de estudios que se concentra en la discusión de la tesis de Protágoras del "hombre medida" (*Teet.*, 152a2-4; la misma tesis es adelantada en *Crát.*, 385e6-386a4, donde al preguntar si el ser o "entidad" –οὐσία– de cada cosa es privativo de cada uno –385e5: ἰδίᾳ αὐτῶν ἡ οὐσία εἶναι ἑκάστῳ–, indica que se trata del sujeto percipiente individual). Para una discusión del argumento, presuntamente auto-refutatorio de Protágoras, véase Waterlow, quien se esfuerza por indicar que en ningún pasaje Platón muestra exitosamente que Protágoras esté comprometido a afirmar que lo mismo es al mismo tiempo verdadero y falso, y defiende la tesis de que la posición de Protágoras no necesariamente implica su contradictoria (cf. su 1977: 20 ss.); Burnyeat, por su parte, sostiene que la protagórea es una doctrina de la verdad y que su tesis es relativista en cuanto a la verdad; así, cuando Protágoras dice que una proposición es verdadera para un sujeto (ἑκάστῳ) significa que lo es a condición de que ese sujeto crea esa proposición (cf. Burnyeat 1976: 180-181). Más recientemente Fine se ha esforzado por mostrar las dificultades de una lectura relativista de Protágoras y propone hacer hincapié en el hecho de que Platón en realidad se propone presentar a Protágoras como un infalibilista (cf. su 1998: 204 ss.); no termina de convencerme la observación de Fine de que Protágoras quiere conservar el principio de no contradicción en contra del heraclitismo (1994: 207). El significativo pasaje de 152d-e, donde se presenta en general la doctrina heraclítea del flujo, muestra que el heraclitismo constituye, en la interpretación de Platón, la base ontológica sobre la que se apoya la posición epistemológica protagórea y con la que tiene una afinidad importante. La tesis de que nada es sino que todo está en proceso de ser, indica Platón, es

teo" que siguen apareciendo en el resto del diálogo en el contexto de lo que parece constituir la elaboración de la propia teoría platónica de la percepción. Como he indicado antes, a diferencia de lo que argumenta en algunos diálogos medios, en el *Teet.* Platón admite que es posible conocer el mundo sensible. En el contexto de la tercera definición de *epistéme* sugiere que, si fuera posible aprehender la diferencia por la cual cada cosa se distingue de las demás, se podría aprehender su explicación (*lógos*). O sea, si uno es capaz de entrar en contacto con el aspecto común de algo, la explicación lo será de aquellas cosas de las que se da esa característica común. Como lo muestra el ejemplo del sol, esas cosas pueden ser cosas sensibles (208d6-9).

Cuando entramos en contacto con el mundo hay ciertas capacidades que se activan; tales capacidades son de naturaleza sensible y no sensible. Nuestras facultades intelectuales parecen comenzar a hacer ciertas "construcciones" –la precisión de tales construcciones dependerá del nivel de desarrollo de las capacidades racionales del sujeto en la distinción y examen racional de lo que se le hace presente– para articular las sensaciones y, en general, los datos de los sentidos en una secuencia más o menos ordenada, que permita que tales datos se tornen comprensibles. En este punto estoy tentado a decir que los componentes formales de nuestro entendimiento o, en general, de nuestra facultad racional "sintetizan" las sensaciones para transformarlas en "experiencia". Aunque la tentación es grande, debe ser evitada, ya que esta sin duda sería una lectura anacrónica de Platón y probablemente no encontraría un apoyo textual seguro, pues no solo no encontramos en el texto platónico claramente distinguido nada parecido a un "componente formal del entendimiento", sino que tampoco encontramos una indicación clara de que tal componente tenga una "capacidad sintética".[9] Pero si uno analiza la cuestión desde un punto de vista más

admitida por todos los sabios (con excepción de Parménides), incluidos, claro está, Protágoras y Heráclito. Creo que esta objeción puede valer también para la interpretación de Waterlow, porque lo que Platón ataca es, precisamente, el hecho de que pueda sostenerse que la tesis protágorea de que "todas las creencias u opiniones son verdaderas" no se vea afectada a lo que sostienen los demás por el hecho de cada uno sostenga sus creencias en "separado contenido dentro de cada persona que sostiene una opinión" (Waterlow, 1997: 21). Platón hace ingentes esfuerzos por mostrar que, aunque el fenómeno perceptivo en sí es un hecho privado del sujeto, el modo en que uno traduce dichas percepciones al plano de las creencias no puede ser completamente privado (cf. *Teet.*, 172a1-c1, citado al comienzo de este capítulo).

[9] Aunque sí hay alguna sugerencia más o menos significativa en ese sentido (cf. *Teet.*, 184d; 186a-b con el comentario de McDowell 1973: 111; 185-186 y, más recientemente, de Dixsaut 2002: 57-58, quien incluso llega a sugerir que Platón "habría sido el primero en afirmar el poder sintético del alma, o la unidad de la conciencia"; p. 58). Frede, por su parte, ha señalado –convincentemente a mi juicio– que Platón se cuida muy bien de decir que algunas cuestiones o hechos son establecidos por la percepción o por el sentido, sino que todos ellos son establecidos por la mente o pensamiento (mostrando el carácter activo y, en cierto modo, unificador de la mente). Ni siquiera la cuestión de si A es rojo es establecida por la percepción ya que, aunque podemos ser pasivamente afectados por el color rojo, para formar la creencia de que algo es rojo debe presuponerse una cierta actividad por parte de la mente. En ese sentido, aunque podemos percibir "rojo", no podemos percibir que "A es rojo" (cf. Frede 1999b: 382). Esta sugerencia encuentra apoyo textual en el pasaje del *Teet.* en el que se distingue "aquello a través de lo cual" (δι' οὗ) tenemos una determinada sensación (*i.e.* el órgano: ojo, lengua, etc.) de "aquello con o por lo cual" (ᾧ) tenemos la misma sensación (*i.e.* el alma o la mente).

sistemático y se concentra en el problema que es motivo de reflexión y consideración filosófica –a saber, qué es lo que ocurre cuando se da una combinación de factores sensibles, por un lado, y de factores no sensibles, por el otro, y cómo se articulan dichos factores para que haya conocimiento– creo que legítimamente se podrían interpretar y entender algunos pasajes del *Teet.* platónico en la dirección indicada, al menos como una interesante anticipación de las discusiones epistemológicas que tuvieron lugar desde este diálogo en adelante.

Hay, en efecto, algunas secciones del diálogo en las que al menos se sugiere que hay experiencia en sentido propiamente humano cuando el sujeto procesa racionalmente mediante sus "reflexiones" o "cálculos racionales" (ἀναλογίσματα) las "afecciones" o "impresiones" (παθήματα) que llegan a través del cuerpo (*Teet.*, 186b-c). Desde el comienzo mismo de la vida, argumenta Platón, el sujeto –racional e irracional– es afectado por factores sensibles externos que activan tanto sus facultades sensitivo-perceptivas como otras facultades cognitivas (en el animal estas se reducirán, en el mejor de los casos, a la *phantasía* –en su sentido más primario de "imagen o representación mental", sin que implique ningún tipo de juicio o reflexión ulterior– y a la memoria o recuerdo; *mnéme*). Platón es muy económico en este punto y desde luego no dice que haya una facultad que sea capaz de "sintetizar" los παθήματα. Solo dice que tales afecciones o impresiones llegan al alma a través del cuerpo; pero uno debería preguntarse qué es lo que ocurre cuando las impresiones llegan al alma de un ser humano. La sugerencia implícita es en este caso que el factor que torna significativo ese cúmulo de afecciones o impresiones en el proceso del conocimiento es el alma, entendida como el núcleo en el cual convergen las facultades cognitivas generales (como sensación, representación o apariencia, etc.) e intelectuales (pensamiento, reflexión, etc.) que se activan, y en el procesamiento de los datos de los sentidos que lleva a cabo el alma en su actividad unificadora.[10]

El proceso de análisis de las afecciones o impresiones obviamente ocurre tanto en el ser humano como en los animales; pero en tanto en estos últimos su alma solamente les permitirá procesar de un modo muy limitado y rudimentario tales afecciones, en los seres humanos, en cambio, dichas afecciones o impresiones son o pueden ser objeto de un cuidadoso análisis que, en cada caso, tendrá un resultado diferente según sea el desarrollo en que se encuentren las facultades cognitivas del sujeto. Pero ese examen de las impresiones siempre mostrará un nexo significativo básico que permitirá que el sujeto tome distancia respecto de los objetos que pueblan su mundo (interno y externo); y esto es así porque el ser humano es capaz de hacer un análisis *racional y consciente* de sus estados afectivos, es decir, es capaz de tomar distancia respecto de tales estados y analizarlos críticamente como si fueran objetos externos a sí mismo, evaluarlos y obrar como consecuencia de su examen racional. Cuando en el ser humano se activan los "cálculos racionales" (ἀναλογίσματα), parece

El alma, como fundamento unificador de los múltiples órganos de los sentidos, procesa y articula las cualidades sensibles (cf. *Teet.* 184c5-e1). Para una discusión más pormenorizada de este punto puede verse con provecho Marcos de Pinotti 2003.

[10] Sobre los dos tipos de actividades que lleva a cabo el alma cf. 185a4-e8. Regreso enseguida a este importante punto.

sugerir Platón, las impresiones (παθήματα) se tornan verdaderamente significativos, ya que es en la evaluación racional (συλλογισμός) de las impresiones o estados afectivos que "es posible entrar en contacto con (ἅψασθαι) el ser y la verdad" (*Teet.* 186d3-5; esta es una razón vigorosa por la cual no puede identificarse *epistéme* con *aísthesis*). El texto explícitamente nos dice que los que llegan a tener tales *analogísmata* (en relación con el ser y la utilidad) solo los consiguen con dificultad (μόγις) y a través de un proceso educativo-formativo (παιδεία) que desde luego ya presupone una actividad consciente por parte del sujeto (*Teet.* 186c2-5). Este pasaje es, a mi juicio, muy significativo pues ayuda a mostrar que en el proceso de adquisición de la *epistéme*, aunque el conocimiento no puede agotarse en el nivel de la senso-percepción y, consiguientemente, tampoco puede identificarse con ella (razón por la cual la definición inicial de Teeteto es incorrecta), aquello que podamos identificar como genuina *epistéme* no puede tampoco dejar de lado la *aísthesis*. En el contexto Platón indica que no es posible alcanzar la verdad de una cosa –expresión que probablemente quiere decir que no podemos conocer en sentido estricto una cosa– si no se alcanza su ser, su οὐσία (186c7-10); de aquí se sigue que el conocimiento en sentido estricto no puede residir en las afecciones o impresiones (*pathémata*) –y, por tanto, tampoco en la *aísthesis*–, sino en el proceso de evaluación racional (*syllogismós*) que se haga de ellas, por lo cual el juicio reflexivo que se haga del material sensible resulta decisivo. Que siempre debe haber un cierto tipo de juicio reflexivo sobre el material sensible lo muestra el hecho de que es posible que haya una evaluación racional de las impresiones o estados afectivos; tal evaluación significa hacer una traducción al plano lingüístico de los contenidos de las impresiones ya que en tal proceso de evaluación racional es posible alcanzar (τυχεῖν) la verdad y el ser, pero en los *pathémata* resulta imposible (*Teet.* 186d2-4). La traducción lingüística de las impresiones muestra el carácter activo y unificador del alma, cuya operación o actividad principal es "opinar" (δοξάζειν), que es una forma de pensar (*Teet.*, 187a7-8; 190a), examinar (σκοπεῖσθαι) y discernir (κρίνειν; *Teet.* 186a10; b7-8).[11] El alma tiene dos modos de hacer su examen: a través de un poder corpóreo o por sí misma (cf. *Teet.*, 185a4-e8). Cuando su examen lo lleva a cabo a través de un poder o facultad corpórea no será capaz de percibir cualidades comunes a dos sensaciones que provienen de dos órganos sensorios diferentes; en el segundo caso las propiedades que percibe son comunes a todos los objetos sensibles (185c-186a). Aunque percibe tales propiedades comunes a través de un sentido (como el tacto, por ejemplo, 186b3), lo que percibe no es algo sensible en sentido estricto, ya que percibe "la dureza de lo duro y la blandura de lo blando". Tanto la dureza como la blandura son comunes

[11] En sentido estricto, Platón dice que el alma examina y discierne las cosas que ella "intenta alcanzar por sí misma" (186a4), esto es, lo semejante y lo desemejante, lo idéntico y lo diferente, lo honroso y lo deshonroso, es decir los "comunes" (τὰ κοινά). Pero el alma también percibirá a través del tacto (διὰ τῆς ἐπαφῆς αἰσθήσεται) la dureza y la blandura de lo duro y de lo blando, respectivamente. Pero el ser (οὐσία), la oposición entre tales cualidades y el ser de tal oposición es lo que nuestra alma en sí misma procura discernir (186a6-9). Sin embargo, el hecho de que el alma se concentre en el examen y discernimiento del ser de las cualidades sensibles, previa percepción a través del tacto de tales cualidades, indica que las operaciones anímicas (o "mentales") son cruciales en la organización de la experiencia sensible.

a todas las sensaciones de dureza o blandura, pero ni la dureza ni la blandura son duras ni blandas en un sentido estrictamente sensible.

Ahora bien, para hacer una evaluación racional de las impresiones obviamente el sujeto debe tener como objeto de esa evaluación tales impresiones, de modo que, aunque las mismas no pueden ser condición suficiente del conocimiento propiamente dicho, son, no obstante, condición necesaria.[12] Aunque no es correcto decir, como hace Teeteto, que el conocimiento es *aísthesis*, hay que admitir, como una primera aproximación a la verdad, que tal posición encierra la creencia –probablemente razonable en un cierto nivel de análisis– de que el conocimiento, en cierto modo, está conectado con la *aísthesis*. O sea, para un ser humano no es posible desentenderse de su doble condición: sensible, por una parte, e intelectual o racional, por la otra, ya que, de hecho, en su constitución originaria tiene factores que son tanto sensibles como intelectuales. Y si esto es así, no habrá modo de tener un conocimiento certero del mundo sensible haciendo completa abstracción de dicho ámbito sensible y todo lo que ese dominio implica: cambio, imprecisión, confusión y falta de certeza.[13] Claro que en el *Teet.* se pregunta qué es *epistéme*, no qué es *aisthetè epistéme*; creo, sin embargo, que Platón estaría dispuesto a aceptar que en la gradual superación de lo que se nos aparece en el plano puramente sensible al comienzo de nuestra vida, la conexión con lo sensible sigue estando presente, aunque ya modelado de acuerdo con los parámetros que impone nuestra facultad racional. En efecto, aunque el dominio sensible implique falta de certeza, es posible estructurar dicho dominio según parámetros racionales. Inversamente, al ubicarse en el plano del conocimiento más puramente intelectual, el sujeto cognoscente deberá hacer un esfuerzo significativo para poner entre paréntesis (lo cual *no significa anular*) los factores sensibles que le impiden acceder plenamente al plano inteligible, o articularlos del modo adecuado, como para eliminar al máximo su influencia que potencialmente siempre puede llevar a la confusión de tomar lo aparente por lo real. En suma, creo que Platón está indicando entre líneas que hay que atender a la doble condición del ser humano

[12] Uno tendería a pensar que esto parecería admisible únicamente en el caso del conocimiento sensible. Pero Platón parece pensar que el proceso de captación intelectual de "lo en sí" también presupone como condición necesaria lo sensible (cf. *Fedón* 75a5-7).

[13] Uno incluso podría pensar que no hay tampoco modo de tener acceso al conocimiento de los objetos inteligibles –que, según Platón, son aprehensibles por la razón o por un pensamiento acompañado de razón, *lógos*, cf. *Tim.* 28a1-2– si no se ubican correctamente los componentes sensibles en el proceso de conocimiento, componentes que son inherentes a todo ser humano y de los cuales no le es posible desentenderse por completo. En algunos pasajes platónicos (cf. *Fedón* 65a-e; *Rep.* 477a3-4; *Tim.* 26d6-28a4) parece indicarse exactamente lo contrario de lo que estoy sugiriendo. Creo, de todos modos, que en el *Teet.* Platón se muestra sensible a la tensión constitutiva del ser humano entre los factores corpóreos o sensibles, por un lado, y los incorpóreos y/o racionales, por el otro. Pero incluso en el caso del pasaje del *Fedón* recién citado, aunque Platón sostiene que el alma alcanza la verdad cuando se maneja en el plano de la pura actividad intelectual y no es afectada ni por los sentidos ni por ningún estado afectivo (como dolor o placer; cf. *Fedón* 65c5-7), sino que deja de lado el cuerpo (65c7-8: ἐῶσα χαίρειν τὸ σῶμα), el no encontrarse asociado al cuerpo o no mantener contacto con él es algo que solo puede lograrse "en la medida de lo posible" (καθ' ὅσον δύναται; 65c8), nunca completamente.

cuando se quiere entender el proceso mismo de adquisición del conocimiento y qué significa conocer en sentido estricto.

Aunque creo que puede decirse que hay evidencias significativas que muestran el carácter puramente pasivo de las sensaciones y, contrariamente, el carácter activo y "sintético" del alma, el asunto, tal como es formulado por Platón, presenta algunas aristas complicadas. A pesar de que hay razones para pensar que la *aísthesis* se reduce a ser una facultad puramente pasiva que podría ser entendida como una suerte de "consciencia sensoria", en la que no interviene ningún proceso de conceptualización,[14] algunos intérpretes han creído que en algunos pasajes del texto Platón estaría admitiendo que la *aísthesis* es capaz, en cierto modo, de formular juicios.[15] En su excelente estudio sobre el problema de la percepción y el juicio en el *Teet.* Modrak sugiere que Platón admite que la mente hace ciertos "juicios elementales" acerca de cualidades sensibles a través de la percepción, o sea, dichos juicios se producirían como un resultado directo de un órgano del sentido y no como un resultado de la reflexión consciente sobre el contenido del juicio. El problema es entonces si es posible que un juicio se produzca de un modo espontáneo a partir de la aprehensión de una cualidad sensible por parte de la mente; si ello fuera posible, habría para Platón un juicio que espontáneamente procedería de una representación sensoria que carecería de la marca característica de la mente por sí sola.[16]

Lo primero que cabría objetar a este tipo de interpretación es que, subrepticiamente, estaría atribuyendo a la *aísthesis* una naturaleza que por sí no le pertenece. En efecto, el hecho de que cuando la *aísthesis* de un sujeto sienta de modo directo y sin que medie una actividad especial de la mente para distinguir una sensación de la otra, no significa que sea propio de la sensación distinguir (en el plano conceptual) tipos de sensación. Como la misma Modrak reconoce, aunque se podría pensar que juzgar si algo es salado a través del gusto es simplemente estar en posición de decir si uno es un usuario del lenguaje (cuando identifica la palabra "salado" con la sensación "salado", por ejemplo), Platón no estaría dispuesto a admitir esto, ya que sostiene que el pensamiento y el juicio (u opinión; *dóxa*) son formas de "discurso silencioso".[17] Por otro lado, como vimos antes, el examen racional (συλλογισμός) que el sujeto hace de sus impresiones (*Teet.* 186c-d) parece indicar el hecho de que la *aísthesis* es una afección puramente pasiva.

Un aspecto decisivo de la refutación de la definición que identifica *epistéme* con *aísthesis* tiene que ver con la observación según la cual para que haya conocimiento en sentido estricto debe haber algún tipo de actividad intelectual (como la evaluación racional, συλλογισμός, que el sujeto hace de sus impresiones), pues es en ella y no en el material sensible donde es posible "alcanzar la verdad y la *ousía* de algo" (186c7-10); ha habido una importante discusión erudita en torno al significado de la palabra *ousía* en el *Teeteto*. Teniendo a la vista diálogos como *República* o *Timeo*, uno tendería a pensar que la *ousía* es a lo permanente (las Formas) como el devenir (o

[14] Véase Cooper, 1999b: 369.

[15] Modrak 1981: 42-44.

[16] Modrak 1981: 44.

[17] Modrak 1981: 43-44, citando el célebre pasaje de *Teet.* 189e-190a.

lo que está en proceso de ser) es a lo sensible o a lo sujeto a cambio.[18] Pero el hecho de que la presencia de Formas en el *Teeteto* sea al menos discutible y de que las Formas no aparezcan nunca *de un modo evidente* como criterio último de infalibilidad, torna un poco más complicada la explicación de qué significa *ousía* cuando Platón sostiene que alcanzar la *ousía* de algo garantiza alcanzar su verdad y que, a su vez, el logro de la verdad garantizará saber o conocer algo. La *aísthesis*, sin embargo, no cumple con este importante requisito. La pregunta es, entonces, qué significa *ousía* en la expresión ἀληθείας τυχεῖν (186c7). Alcanzar la *ousía* de algo X puede significar sencillamente que "X *es* F" para un predicado F. En efecto, en la medida en que un sujeto no sabe lo que es X no puede decir nada verdadero de X.[19]

Frede, por su parte, ha señalado que en el argumento platónico que concluye que percepción y conocimiento son cosas distintas (186e9-10) la premisa de que captar la verdad es captar el ser es una presuposición a favor de la cual Platón no argumenta;[20] probablemente Platón no creyó necesario hacerlo porque se trata de un presupuesto suficientemente tratado en la epistemología de diálogos que, como el *Fedón*, asimilan la *ousía* a la Forma (véase, por ejemplo, *Fedón* 76d7-9; 77a2-5 y, sobre todo, 78d1-4). Frede también sugiere que si es en una creencia verdadera la sede en la que captamos la verdad, también debe ser en una creencia verdadera donde captamos el ser. En el *Teet.*, sin embargo, Sócrates también refuta la tesis que sostiene que conocimiento es creencia (u opinión) verdadera, de modo que, si una condición imprescindible del saber es captar el ser y la verdad, una creencia verdadera tampoco puede ser lo que Platón quiere decir con "captar el ser y la verdad", aunque sin duda la creencia verdadera debe ser condición necesaria del conocimiento. Esto sugeriría que, tal vez, no habría que entender "ser" y "verdad" en sentido proposicional, tal como cuando uno describe proposicionalmente una creencia en el juicio "X es P" y admite que si el contenido de ese juicio coincide con las cosas o estado de cosas que describe es verdadero. Platón también argumenta que en el dominio de las afecciones o impresiones sensibles (παθήματα) no puede haber saber porque en dicha esfera es imposible entrar en contacto con el ser y la verdad. Eso solo puede hacerse en el ámbito de la evaluación racional (συλλογισμός) que examina las impresiones. Pero dicha evaluación se hace en términos lingüístico-judicativos que hacen uso de la estructura "X es P". Se trata de un problema muy complejo y una de las claves en este caso es resolver qué son los κοινά y, en particular, el ser (οὐσία), sin el cual no puede haber verdad ni conocimiento, un problema cuya discusión precisaría de un debate más largo que no puedo ofrecer aquí.[21] Querría señalar, de todos modos, lo siguiente: las propiedades comunes que pensamos de los objetos sensibles (ser, lo mismo, lo otro, semejanza,

[18] Pienso en pasajes como *Rep.* 485b1-3; *Tim.* 29c3; 35a1-2 (véase también *Crát.* 386d8-e4), donde la oposición οὐσία–γένεσις en el sentido indicado es bastante clara.

[19] Cf. Cooper 1999b: 371.

[20] Frede 1999b: 380.

[21] Cornford sostiene que "los términos comunes son los significados de los nombres comunes, lo que Platón llama 'Formas' o 'Ideas'. Los ejemplos dados aquí corresponden a los ejemplos dados [...] en el *Parménides* (129d)" (Cornford, 1935: 105). Un modo más simple de ver el asunto es pensar que aquí Platón intenta mostrar que los comunes son las propiedades comunes que los sentidos son incapaces de aprehender.

desemejanza) no son cualidades sensibles y, por lo tanto, no son perceptibles por los sentidos. Los "comunes" (κοινά) son objeto de consideración del alma por sí misma sin el concurso de los sentidos. El objetivo de Sócrates es hacer que Teeteto admita que el alma no precisa de los sentidos para examinar "los comunes". El alma tiene dos modos de hacer su examen: a través de un poder corpóreo o por sí misma (ver *Teet.* 185a-e). Cuando su examen lo lleva a cabo a través de un poder o facultad corpórea no será capaz de percibir cualidades comunes a dos sensaciones que provienen de dos órganos sensorios diferentes; en el segundo caso las propiedades que percibe son comunes a todos los objetos sensibles (185c-186a). Aunque percibe tales propiedades comunes a través de un sentido (como el tacto, por ejemplo, 186b3), lo que percibe no es algo sensible en sentido estricto, ya que percibe "la dureza de lo duro y la blandura de lo blando". Tanto la dureza como la blandura son comunes a todas las sensaciones de dureza o blandura, pero ni la dureza ni la blandura son duras ni blandas en un sentido estrictamente sensible. Con "los comunes" Platón no ha hecho más que aislar un conjunto de predicados (ser, mismo, otro, semejante, desemejante,) a los que tenemos acceso independientemente de nuestros órganos de los sentidos.[22] Los sonidos y los colores se perciben a través de una facultad distinta cada uno (los unos con el oído, los otros con la vista) y, a su vez, se encuentran conectados con un órgano del sentido diferente. Lo que pertenece a ambos, es decir, lo que tienen en común es pensado, discernido y juzgado por el alma sin recurrir a ningún órgano sensorial (la adquisición cognoscitiva de lo que es común a todas las cosas no requiere de ningún órgano sensorial). Por ejemplo, el hecho de que ambos "son" (ver *Teet.* 185a9; 185b10), y que uno es diferente del otro e idéntico a sí mismo y que, al mismo tiempo, son dos aunque cada uno por separado es uno.

Regresemos ahora de nuevo a uno de los problemas centrales en la primera parte del *Teeteto*: el examen de la posibilidad de la existencia de conocimiento en el domino de lo sensible y si lo hay, cómo explicarlo. En efecto, lo sensible es, como queda dicho, cambiante y, por tanto, cabe la posibilidad de que el valor de verdad del juicio que describe correctamente el objeto *X* en t^1 cambie en t^2. Esto vale en sentido estricto para juicios que describen propiedades sensibles.[23] Pero si esto es así, como efectivamente

[22] Sobre este punto véase Sedley 2004: 106-107. Para una defensa de la posición que considera que los comunes no son Formas véase la balanceada discusión de Ferrari 2002: 160-64.

[23] Aquí estoy presuponiendo sin ningún argumento que Platón aceptaría que, al menos en algunos casos, conocimiento debe significar "conocimiento proposicional". Soy consciente de que este es un enfoque muy discutible, pues no es de ningún modo seguro que Platón haya pensado que conocimiento es conocimiento proposicional sin más o, más precisamente, el conocimiento de proposiciones verdaderas que describan correctamente ciertos objetos o sus propiedades esenciales. Como he sugerido antes, tampoco es cierto que Platón haga referencia a la noción de "verdad proposicional" en expresiones tales como "alcanzar o entrar en contacto con la verdad y el ser" (*Teet.* 186c7-9; 186d3-4; 186e4. Véase también *Fedón*, 65b9; 90d7). Sin embargo, como veremos más adelante, Platón también parece tener en cuenta lo que nosotros llamaríamos "verdad proposicional" (pienso especialmente en aquellos pasajes en los que se homologa una "percepción verdadera" a una "opinión verdadera"; *Teet.* 157e-158b; 161d). Aunque la verdad como atributo propio de las proposiciones pueda ser entendida como una forma derivada o accesoria de verdad (Ferrari 2002: 161), el modo en el que habitualmente articulamos el mundo es mediante un discurso que tiene la forma de una estructura predicativa del tipo "X es P", donde

lo es en el caso del conocimiento que eventualmente podría darse en el nivel sensible, parece difícil sostener que es posible *conocer* el objeto *X*, pues Platón sugiere de una manera bastante evidente que para que haya conocimiento en sentido estricto debe haber una cierta estabilidad, permanencia o fijeza que garantice que la proposición *p* que describe el objeto *X* en t^1 y que es verdadera en t^1, no se torne falsa en t^2 porque el objeto (o alguna de sus propiedades) haya variado en ese momento. Este punto constituye un aspecto crucial del requisito que tenemos del modelo platónico cognoscitivo de los diálogos medios para decir que algo es conocimiento; en dichos textos la garantía última de tal permanencia y de infalibilidad está dada por las Formas, cuya presencia efectiva en el *Teeteto*, sin embargo, es al menos discutible. Una prueba de que no parece haber Formas en el *Teeteto* y de que si las hay no están operando (lo cual sería en cierto modo absurdo) es que las tres definiciones propuestas, discutidas y refutadas son finalmente eliminadas precisamente por la ausencia de un criterio último de infalibilidad, criterio que, en otros diálogos (como *Rep.*, *Crát.* o *Tim.*) son las Formas. Creo que, a pesar de las fundadas dudas que uno podría tener respecto de la presencia de Formas en el *Teet.*, el criterio de la necesidad de la existencia de algo que no cambie y del detenimiento del fluir de las sensaciones para explicar lo que cambia está presente en ese diálogo.[24]

La tesis del detenimiento del fluir de las sensaciones puede verse también en Aristóteles, quien desde una perspectiva muy platónica hace hincapié en que la *adquisición original* del conocimiento (ἡ δ' ἐξ ἀρχῆς λῆψις; *Fís.* 247b9-10) no es generación ni alteración. La razón de esto, argumenta Aristóteles, es que nuestro pensamiento conoce y comprende cuando está en reposo o "detenido", esto es, cuando la mente se concentra en un punto inmutable del objeto que lo describe "tal como es", es decir, en su esencia más íntima (véase también *An. Post.* 100a15-b2). El núcleo de esta doctrina, platónica en su origen, sostiene que el pensamiento –un factor ciertamente decisivo en el conocimiento– comienza en el momento en que la mente se retrae del permanente fluir de las sensaciones y opiniones asociadas a ella, y se establece una condición en el sujeto caracterizada por una cierta "calma" o "quietud".

La tesis de que el pensamiento y el conocimiento tienen lugar recién cuando se

---

X y P puede ser ambos cosas sensibles ("los leños son marrones") o uno una cosa sensible y el otro una Forma ("los leños son iguales"). Sobre el problema de las dificultades de traducción (y sus consecuencias filosóficas) de los términos δόξα y δοξάζειν véase Trabattoni 1994: 151-152; 246-248 y, más recientemente, Narcy, 2002: especialmente 9-18.

[24] La presencia de la "tesis del detenimiento" puede verse sugerida en *Teet.*, 189e3-190a6: cuando el alma piensa dialoga consigo misma, preguntándose y respondiéndose, tanto al afirmar como al negar. Pero cuando llega a definir o determinar algo (ὁρίσασα), lo afirma y ya no vacila (τὸ αὐτὸ ἤδη φῇ καὶ μὴ διστάζῃ ; *Teet.*, 190a2-4). Eso es lo que se establece como "opinión o creencia" (*dóxa*) del alma. Opinar o sostener una creencia (*doxázein*) es hacer un discurso (*légein*), y la creencia (u opinión) es un discurso proferido y dirigido no a otra persona o en voz alta, sino en silencio a uno mismo (cf. también *Sof.* 263e). Es cierto que ese "estado de detenimiento y no vacilación" Platón lo asocia a la *dóxa*, pero se podría pensar que quien conoce en sentido estricto también tiene *dóxa*, esto es, una cierta "creencia u opinión asociada a la *epistéme*" ("opiniones o creencias seguras y verdaderas", como dice Platón en *Tim.*, 37b8), no una "creencia u opinión doxástica"; sobre la relación *doxázein-dianoeîsthai*, véase Narcy, 2002: 20-22.

produce un "detenimiento" es en su origen platónica. En efecto, en *Crát.* 437a, al examinar una probable etimología de la palabra ἐπιστήμη, Platón indica que ella no solo significa un cierto detenimiento o reposo (ἵστησιν) del movimiento de nuestra alma en (ἐπί) las cosas, sino también que todas aquellas actividades intelectuales, disposiciones y propiedades –tales como "lo seguro" o "certero" (βέβαιον), "la investigación" (ἱστορία), "lo confiable" (πιστόν), "la memoria" (μνήμη)– siempre presuponen un detenimiento (στάσις, μονή) en el alma, no un movimiento. Hacia el final del *Crát.* (440a6ss.) el personaje Sócrates afirma que ni siquiera es plausible decir que hay conocimiento (γνῶσις) si todas las cosas cambian y ninguna permanece. En efecto, si todo estuviera cambiando permanentemente (incluido el conocimiento mismo o la Forma de conocimiento) nadie podría conocer nada y nada podría ser conocimiento (440a9-b4).

III. El abandono del dominio sensible y las nuevas dificultades que plantea la tesis del conocimiento en términos no proposicionales

Aunque en la discusión crítica que Platón lleva a cabo de la primera definición de *epistéme* ha mostrado que no todo conocimiento es sensación, parece seguir vigente la tesis de que todo caso de sensación es conocimiento.[25] Las objeciones fundamentales de Platón a la primera definición de conocimiento pueden resumirse en los siguientes puntos:

(*i*) En ciertos estados patológicos severos (como locura, o casos de falta de conciencia, como el sueño), en los que se percibe mal o en forma defectuosa (παραισθάνεσθαι; 157e3-4) la tesis según la cual conocimiento es *aísthesis* debe ser rechazada, porque pueden producirse percepciones falsas para el sujeto y entonces resultará que las cosas no son como se aparecen a cada uno, sino todo lo contrario: nada es como parece ser (*Teet.* 157e-158a).

(*ii*) Si para cada uno es verdadero lo que opina a través de su *aísthesis* y si un sujeto no es capaz de discriminar mejor el estado afectivo en que se encuentra otro sujeto (ni, por tanto, es capaz de tener más autoridad para examinar la opinión verdadera o correcta de otra persona y solo puede tener autoridad sobre las propias opiniones, que son todas correctas y verdaderas), no se entiende por qué habrá que aceptar que haya alguien sabio (cf. 161d). O sea, si la tesis de que cada uno es medida de su saber es cierta, no habrá personas más sabias que otras, porque lo que dice A será verdadero y lo que dice B también será verdadero, aunque lo que dice B sea opuesto o contradictorio respecto de lo que dice A.[26] Claro que

[25] Cf. Frede 1999b: 378-379.

[26] El mismo argumento contra Protágoras aparece en *Crát.* 386c6-d1: si existe la sabiduría (φρόνησις) y también la falta de sabiduría o necedad (ἀφροσύνη), Protágoras no puede estar diciendo la verdad. Pues si lo que a cada uno le parece que es verdad para cada uno, nadie puede en verdad ser más sabio que otro. Una clave importante del presupuesto del argumento de Protágoras es, según Platón, que el ser de cada cosa es algo privado para cada persona (*Crát.* 385e5). Este es el modo en que Platón interpreta la tesis del homo mensura en el *Crát.* (*i.e.* parecer-aparecer = ser), donde, al igual que en *Teet.* 172b4-5, Platón sostiene

Protágoras, como lo muestra la defensa que de su tesis hace el Sócrates platónico del *Teet.* (cf. 166d-167a), puede seguir manteniendo su posición básica de que cada uno es medida de lo que es y de lo que no es, aunque entre cada persona haya una enorme diferencia en el hecho de que para unos son y aparecen unas cosas, en tanto que para otros otras (166d2-4). Además, agrega el Protágoras socrático, no es su propósito decir que no hay sabiduría ni hombres sabios, sino que llama "sabio" a aquel que sea capaz de producir un cambio en un sujeto, de modo que, en lugar de parecerle y ser para él lo malo, le parezca y sea lo bueno. Esta defensa de la tesis de Protágoras constituye una suerte de "contra-refutación" de la refutación inicial operada por el propio Sócrates en contra de Protágoras y culmina por describir un principio socrático-platónico característico: la discusión dialógica debe apuntar a operar un cambio que, basado en la educación, vaya de una disposición hacia otra mejor (167a3-5; cf. 153b9-c1, donde es claro que el conocimiento es un estado disposicional del alma). Lo interesante de esta explicación es que, aun conservando la posición fundamental de Protágoras y la explicación cognitivo-fisiológica que decía que a quien está enfermo le *parece* amarga la bebida y para esa persona *es* amarga (160c9ss.), ahora se agrega el componente socrático-platónico, lo cual parece indicar que Platón reconoce un aspecto de verdad en la teoría de Protágoras. Pero al mismo tiempo subraya con especial énfasis que para eliminar la identificación ser-aparecer –que constituye el núcleo de la posición protagórea– debe operarse en el sujeto de conocimiento un cambio disposicional radical.[27]

(*iii*) Si conocimiento es *aísthesis*, y si uno conoce el objeto *X* en t, y sigue conociendo el objeto *X* en t^1 –en la medida en que recuerda lo que conoció en t–, parece seguirse que una persona que haya aprendido algo en el pasado y recuerda ahora lo que ha aprendido no lo sabe, pues ya no lo está percibiendo o sintiendo. Si, según Teeteto, conocimiento es percepción, el que ve o percibe ha llegado a conocer lo visto o percibido, y el que no ve o no percibe, lo recuerda pero no lo ve (es decir, no lo conoce). Pero si percibir es lo mismo que conocer, no percibir debe ser lo mismo que no conocer. Se sigue que el que no percibe no conoce, aunque recuerde lo que aprendió y conoció. Pero esto es un absurdo o, como dice Teeteto, es "monstruoso" (cf. 163d6. Véase también 164a-b y 165b).

(*iv*) En el plano puramente sensible hay que admitir que no es posible percibir por medio de una facultad lo que se percibe por medio de la otra: concretamente, no es posible percibir un sonido por medio de la vista ni percibir algo visible por medio del oído (184e8-185a2). De lo cual se sigue que, si se pudiera *pensar* algo sobre ambas capacidades (vista y oído), no sería posible percibirlo ni a través de la vista ni a través del oído.

---

que hay un ser fijo o seguro de las cosas (βεβαιότητα τῆς οὐσίας; *Crát.* 386a4).

[27] Esto mostraría que para Platón *epistéme* no es solamente "conocimiento proposicional"; o sea, no basta con la refutación de una tesis, sino que dicha refutación debe traducirse en un cambio disposicional en el alma del que ha sido refutado como para que pueda decirse que tiene epistéme. Regreso sobre este importante punto en la sección final del capítulo siguiente.

Estas objeciones muestran con claridad que no hay que buscar la correcta definición de *epistéme exclusivamente* en el dominio de la *aísthesis* (187a4), sino que hay que buscarla en lo que hace el alma cuando se ocupa de sí misma y por sí misma de τὰ ὄντα (187a-b).[28] Sin embargo, dichas objeciones no dicen sin más que no hay que tener en cuenta a la *aísthesis* en la búsqueda y determinación de lo que es un conocimiento en sentido estricto; solo indican que si se hace una identificación absoluta de *epistéme* con *aísthesis*, no se ofrecerá una descripción adecuada de lo que es conocimiento propiamente dicho. Ahora bien, el hecho de que no deba seguirse buscando la *epistéme* –*i.e* el conocimiento en sentido estricto– en el dominio de la *aísthesis* no significa que esta no desempeñe un papel importante en el proceso mismo de *adquisición* de conocimiento. Platón no solo asocia la tesis que identifica *epistéme* con *aísthesis* a la posición protagórea del *homo mensura*, sino también a la teoría heraclítea del flujo permanente.[29] La posición de Protágoras, tal como es interpretada aquí por Platón, dice que *X* es A y -A (A para un sujeto y -A para otro), porque para Teeteto el viento *es* frío y para Sócrates *es* no frío. En realidad, lo que sugiere Teeteto es que *X* se *presenta* o se *aparece* de un modo para una persona y de otro modo para otra, pero como se ha identificado "ser" con "aparecer" (*Teet.* 152b11) no hay ningún problema en decir simplemente que algo es A y -A según sea el sujeto que percibe, porque además ya se ha admitido también que "ser percibido" es lo mismo que "aparecer".[30] Entonces Platón observa: si uno llama "grande" a una cosa puede que la cosa se revele o se aparezca como "pequeña", y si uno la llama "pesada" puede que se aparezca como "liviana", y así también ocurriría con el resto de las cosas, porque nada sería una sola cosa, algo o algún tipo de cosa. Lo que sucede, argumenta Platón, es que todas las cosas que decimos que *son* no se denominan correctamente: no *son* sino que están en *proceso de llegar a ser* como el resultado del movimiento, del cambio y de la mezcla recíproca. El error en este caso consiste en decir que cosas como el viento *son*, cuando en realidad están *llegando a ser*, se están generando (152d-e). Aquí la distinción es muy clara en griego entre "ser" (εἶναι) y "llegar a ser" (o "estar en proceso de ser"; γίγνεσθαι).[31] Aunque la tesis

[28] Un problema importante en este pasaje consiste en dilucidar qué son los τὰ ὄντα. No pueden ser las cosas sensibles, pues el contexto fuertemente sugiere que se trata del ser de las cosas (186c7-d1). No puedo discutir ese tema aquí; como indiqué arriba, creo que hay razones para pensar que no hay Formas platónicas operando en el *Teet.* Claro que, el hecho de que no se discuta explícitamente el papel de las Formas en la explicación del conocimiento no significa que necesariamente Platón no las tuviera en cuenta. Hay varios pasajes en el *Teet.* –todos discutibles– en los parece hacerse referencia a las Formas (véase, a modo de ejemplo, 174b; 175c; véase también 186a-c) aunque, como digo, resulta en cierto modo sorprendente que, si efectivamente hay Formas, no desempeñen un papel activo que sirva para resolver, como criterio último de infalibilidad, los problemas con que se enfrentan todas y cada una de las definiciones de epistéme en el diálogo.

[29] Esta tesis aparece formulada por primera vez en *Teet.* 152d7 ss. y es refutada definitivamente en 181b8-183c4, con un significativo adelanto de esa refutación en 179d1-181b7.

[30] Sobre la posición de Protágoras y la tesis del homo-mensura en el *Teet.* cf. las observaciones de Heidemann en su 2000: especialmente 20-36.

[31] Aunque el contexto de este pasaje debe asociarse a la discusión de la tesis heraclítea del permanente fluir de las cosas, no me parece imposible que aquí Platón esté haciendo una

fuerte del flujo permanente es finalmente rechazada en el diálogo, creo que hay un saldo positivo que Platón obtiene del examen de dicha tesis.

Según el argumento inicial en la discusión crítica de la primera definición de Teeteto, φαντασία y αἴσθησις son lo mismo pues se había establecido –a partir del ejemplo del viento– que lo que algo sea o deje de ser "en sí mismo" dependerá de lo que sienta o perciba el sujeto o, lo que es lo mismo, de cómo se le aparezca o presente algo a un sujeto particular.[32] O sea, "como cada uno *percibe* las cosas, así también parece que *son* para cada uno" (*Teet.* 152c2-3). La consecuencia que se sigue de esto es que la αἴσθησις es siempre de algo que es, y que es infalible, inequívoca o no falsa, porque es conocimiento (Αἴσθησις ἄρα τοῦ ὄντος ἀεί ἐστιν καὶ ἀψευδὲς ὡς ἐπιστήμη οὖσα; *Teet.* 152c5-6).[33] Esto último, que dado que es conocimiento la *aísthesis* debe ser de "algo que es o de algo existente", probablemente debe significar que, no importa todavía si es efectivamente conocimiento, pero en caso de que lo sea, debe ser de algo que es, pues de lo que no es o no existe no hay conocimiento.[34] Si algo *X* aparece como siendo *F* para alguien *Y*, entonces *X es F* para *Y* (si el viento aparece como frío a Teeteto –o le "parece" frío–, porque este lo *siente* o *percibe* frío, entonces, el viento *es* frío). Si uno percibe o se le *aparece* algo como *F* (siendo *F* "frío", "caliente", "blando", "duro", etc.), entonces ese algo *es F* (o sea percibir–aparecer-ser). Por eso la senso-percepción siempre es de lo que es (en el caso analizado por Teeteto, de lo que es *F*, o de lo que existe como *F*, siendo *F* una cualidad sensible); es decir, una αἴσθησις es siempre de lo que es algo, y ello parece implicar además, desde el punto de vista de la posición defendida por Teeteto, que todo juicio perceptivo es siempre verdadero. Si esto es así, podría inferirse que la *aísthesis*, igual que la *phantasía*, tiene ya un cierto carácter proposicional.[35] En realidad Platón parece sugerir que no hay diferencia entre decir "percepción falsa" u "opinión falsa". En su respuesta a la observación de Sócrates de que los únicos casos en los que podría admitirse una percepción defectuosa –que se traduciría en "percepciones falsas"– son aquellos en

---

referencia velada a su doctrina de las Formas, los únicos ítems que en sentido estricto siempre son y nunca están en proceso de ser (cf. *Teet.* 152e1: ἔστι μὲν γὰρ οὐδέποτ' οὐδέν, ἀεὶ δὲ γίγνεται; véase también *Rep.* 477a3-4; *Tim.* 27d6-28a4).

[32] Para la crítica aristotélica a la identificación de αἴσθησις y φαντασία cf. *Met.* 1010b1-3.

[33] En *Teet.* 152c5 el adverbio "siempre" (ἀεί) modifica a ἐστιν, no a τοῦ ὄντος. "Lo que siempre es" es una expresión que en Platón hace referencia a la Forma, "aquello que siempre es en el sentido de que no está sujeto a generación o cambio" (como lo muestra el paradigmático pasaje de *Tim.*, 27d6-28a1). Pero si se admite esta lectura, no resultaría muy platónica la afirmación de que "la sensación lo es de lo que siempre es" pues, en sentido estricto, la *aísthesis*, algo sujeto a permanente cambio, no es el objeto propio de una Forma. La sentencia ὡς ἐπιστήμη οὖσα (152c5-6) puede entenderse en un sentido modal ("como si fuera conocimiento", tal como hace McDowell 1973, *ad loc.*) o en sentido causal ("porque es conocimiento"). Creo que esta segunda opción es mejor, ya que lo que se está exponiendo es la tesis de Teeteto quien también piensa que la infalibilidad es un requisito del conocimiento y que sensación puede identificarse con conocimiento.

[34] Cf. el pasaje paralelo de *Rep.*, 476e-477b. Para una interpretación en cierto modo diferente de *Teet.*, 152c5-6 cf. Trindade Santos 2002: 32.

[35] Que la *phantasía* tiene "carácter" proposicional (porque como el pensamiento y la opinión puede ser verdadera o falsa) es dicho de modo explícito por Platón (cf. *Sof.* 263d6-8 y n.37).

los que el sujeto se encuentra en un estado de locura o en sueños, Teeteto sostiene que no podría objetar que los locos y los que están soñando no tengan "*opiniones o creencias* falsas" (158b2: οὐ ψευδῆ δοξάζουσιν). Es decir, una percepción falsa de algo ya involucra la creencia (falsa) de que ese algo es de tal o cual modo. El núcleo del problema parece constituirlo aquí el hecho de que lo que un sujeto opina o cree lo opina o cree a través de la percepción (161d3: δι' αἰσθήσεως δοξάζῃ). Claro que aquí se podría objetar –y tal vez es precisamente eso lo que habría que hacer– que esto último es, en realidad, una parte decisiva de la objeción que Platón presenta por boca de Sócrates a la tesis de Teeteto, quien identifica *epistéme* con *aísthesis*. En efecto, correctamente ubicado en su contexto, este último pasaje procura mostrar que si para cada individuo va a ser verdadero lo que opine o crea a través de su *aísthesis*, y si un sujeto no es capaz de discernir mejor el estado afectivo experimentado por otro ni puede tener más autoridad para examinar la verdad o falsedad de la opinión de otro, sino que cada sujeto únicamente opinará correctamente sobre sus propias creencias –que resultan todas correctas y verdaderas para sí mismo–, se sigue que la posición de Protágoras, a la que se reduce la de Teeteto, no implica sabiduría alguna (cf. *Teet.* 161d2-e4). A mi juicio, sin embargo, este y otros pasajes ya citados, puede leerse a la luz de la interpretación que estoy proponiendo: si *únicamente* va a ser verdadero para cada uno lo que opine a través de su *aísthesis*, entonces, la explicación sensualista fracasa pues, si se admite que la sabiduría es un "pensamiento verdadero" y la ignorancia una opinión falsa[36], es obvio que las opiniones particulares a veces son verdaderas y a veces falsas (170c3-4). Pero eso no significa necesariamente que en la formación de las propias creencias y en la representación sensible general del mundo no desempeñe un papel decisivo la *aísthesis* y que al menos algunas opiniones o creencias derivadas de ella eventualmente puedan ser verdaderas.

Ahora bien, volvamos de nuevo al problema de por qué la *aísthesis* es infalible (ἀψευδές). Lo es porque, *siempre y cuando mi aparato senso-perceptivo se encuentre en buenas condiciones*, la impresión sensible siempre es verdadera, y porque, si efectivamente la *aísthesis* es *epistéme*, debe ser infalible. Platón habla de "percepciones falsas" (ψευδεῖς αἰσθήσεις; 158a1), pero esto se da en casos patológicos (como la locura) o en casos en los que el sujeto no tiene conciencia (como en los sueños). Si mi sistema senso-perceptivo se encuentra en buenas condiciones, mi percepción del remo partido en el agua es verdadera, es decir, yo "veo" (= percibo) el remo partido en el agua o que el sol es del tamaño de mi mano. Si veo o percibo algo, veo algo que es (*Teet.* 188e7-10).[37] Creo que en este punto Platón estaría de acuerdo con la tesis sensua-

[36] Cf. *Teet.* 170b8-9. La palabra griega para "sabiduría" es *sophía*, un sinónimo de *epistéme* en este contexto.

[37] El Profesor J. Trindade Santos me ha objetado que esta distinción no puede ser posible a partir del texto y que, en el mejor de los casos, sería válida para Teeteto y tal vez para Protágoras (aunque con reservas), pero que no puede ser posible para Platón. Tengo la impresión de que no hay forma de decidir el asunto, pues lo que exponemos como la tesis de Teeteto se apoya en lo que Platón nos dice que dijo Protágoras y la eventual posición de Teeteto resulta de una peculiar mezcla de protagorismo y heraclitismo (siempre según la versión platónica, que es la única de la que disponemos). Aunque en el contexto de la discusión de la primera definición de *epistéme* Platón no necesariamente rechaza la tesis de que la *phantasía* tiene ya una

lista; el punto crítico es, en realidad, lo que se sigue de esa tesis tomada en sentido absoluto: todo juicio perceptivo es también verdadero (lo cual, al menos en cierto modo, explica que toda *aísthesis* sea siempre inequívoca o no falsa). Esto último no es aceptado por Platón, porque aun cuando se aceptara que todo juicio perceptivo sea verdadero (171e), ello no implica que todo juicio verdadero es un juicio perceptivo y, por lo tanto, tampoco implica que toda instancia de conocimiento propiamente dicho sea conocimiento perceptivo *y nada más que conocimiento perceptivo o sensible.* La explicación del conocimiento basada en la senso-percepción es solamente *una* explicación del modo en que se obtienen los juicios perceptivos, pero no presupone que esos son los únicos tipos de juicio que se pueda formular y, consecuentemente, tampoco presupone que ese sea el único tipo de conocimiento posible, porque los únicos objetos que podría explicar son los sensibles. Pero eso no necesariamente implica que solo haya objetos sensibles y, consecuentemente, que haya un único tipo de conocimiento. Platón parece sugerir esto cuando dice que se podría probar que no toda opinión (o creencia que, como tal, presupone el juicio) es siempre verdadera. Como señalamos antes, la *aísthesis* puede estar asociada a una opinión o creencia (δόξα) que sea ἄλογος, "carente de una fundamentación o explicación racional". Si ese fuera el caso, sostener que es posible definir conocimiento como *aísthesis* sin más constituye un reduccionismo que Platón no está dispuesto a aceptar. En efecto, la posición sensualista ofrece un flanco muy débil a las posibles objeciones que se podrían presentar ya que, de hecho, no puede dar cuenta de los objetos descriptos en juicios no perceptivos, como "la suma de los ángulos interiores de un triángulo es igual a dos rectos", o "justicia es hacer cada uno lo que le corresponde".

---

cierta "estructura judicativa o proposicional", el problema sería en cierto modo diferente si el sujeto dice "el remo está partido". El juicio que describe el contenido de la phantasía puede ser verdadero o falso, y aunque no es simple atribuir los predicados "verdadero" o "falso" a una percepción, el sujeto puede expresar el contenido de una aísthesis en forma proposicional. El punto decisivo en este caso radicaría, entonces, en que el sujeto tenga sus capacidades cognitivas adecuadamente entrenadas como para ser capaz de distinguir la verdad de la descripción proposicional que expresa el contenido de una aísthesis transformada ahora en phantasía, en la medida en que dicho sujeto es capaz de evaluar el verdadero estado de cosas. Decir que la phantasía tiene una cierta "estructura judicativa" no significa, claro está, que sea en sí misma un juicio o que contenga en sí misma un elemento implícito de juicio (Dixsaut 2002: 52), sino que su contenido se hace comprensible para un ser racional y –particularmente para un ser racional que ha desarrollado por completo sus capacidades racionales– en el lenguaje que articula el contenido de tal phantasía. Por lo demás, el mismo Platón reconoce de modo explícito el carácter proposicional de una phantasía cuando la define como una especie de mezcla de aísthesis y dóxa (*Sof.* 264a1-6; 264b1-2). Platón es aún más explícito cuando dice que "el pensamiento, la opinión y la phantasía son todas cosas que sobrevienen a nuestras almas como verdaderas y falsas" (*Sof.* 263d6-8). En la medida en que la phantasía es reductible al lógos y en la medida en que esta es la sede de la afirmación y la negación, la phantasía (junto con el pensamiento y la opinión o creencia) debe ser también reductible al lógos. Uno podría plantear esta sugerencia de un modo menos categórico y decir no que la phantasía se reduce al lógos, sino que tiene una "cierta estructura proposicional", ya que es una combinación de creencia –una facultad exclusivamente humana, igual que el *lógos*, una expresión del cual es la creencia– y sensación (cf. *Sof.* 263e10-13). En un sentido más técnico, entonces, la verdad de la percepción (o de la *phantasía*) es la verdad del juicio que la expresa.

Ahora bien, aunque la tesis que identifica conocimiento propiamente dicho con *aísthesis* es rechazada, me parece que Platón piensa que hay un aspecto positivo de la discusión de esta primera definición: cuando de lo que se trata es del estado afectivo (*páthos*) presente en cada persona, estado afectivo del que surgen las percepciones y opiniones que son conformes a tales estados afectivos, es mucho más difícil probar que las opiniones de cada uno no son verdaderas. La *aísthesis* es siempre no falsa para el sujeto percipiente en cuanto experiencia única y privativa de dicho sujeto; o sea, cada individuo percipiente es siempre quien decide lo que es para sí mismo (160b7ss.), y esto no ocurre como el resultado de una posición caprichosa de cada persona, sino como el resultado de la información que capta a través de sus *aistheseis* –y de las cuales, al menos en principio, no puede dudar porque eso es precisamente lo que siente– y del proceso evaluativo que hace de tal información mediante su capacidad racional (claro que las facultades racionales de un sujeto pueden no estar suficientemente entrenadas para efectuar una evaluación apropiada, pero ese es otro asunto). Desde este punto de vista el juicio "tengo la sensación/impresión de que esto *parece* estar caliente" es lo mismo que el juicio "tengo la sensación/impresión de que esto *es* caliente" pues, como sostiene Protágoras, yo soy juez de las cosas que son para mí tal como son, y de las que no son como no son (160c8-9) y, como afirma Teeteto, el ser, el parecer y el sentir de algo son reductibles entre sí. Es decir, en el plano liso y llano de mi percepción individual tengo razones para creer que mi percepción es "no falsa", pues nadie, con excepción de mí mismo, puede evaluar la sensación en cuestión en cada caso. Mi senso-percepción es verdadera para mí, porque siempre lo es de mi propio ser (*Teet.* 160c7-8: Ἀληθὴς ἄρα ἐμοὶ ἡ ἐμὴ αἴσθησις τῆς γὰρ ἐμῆς οὐσίας ἀεί ἐστιν). Dicho de otro modo, la senso-percepción no solo depende del objeto externo percibido –que en principio al menos debe ser el mismo para todo sujeto, de modo que todos identifiquemos un algo como siendo ese algo determinado y no otra cosa, aunque no estemos de acuerdo en cuanto a ciertas propiedades accesorias de ese objeto–, sino también del estado afectivo en que se encuentra cada uno. Pero aunque el objeto externo debe ser el mismo para todo sujeto, Platón parece hacer hincapié en el hecho de que dicho objeto no puede constituirse como tal independientemente del sujeto o, más precisamente, de sus estados afectivos que además son cambiantes.

Veamos de una manera más detallada el argumento que resulta importante para evaluar adecuadamente el saldo positivo de la tesis sensista que, de todos modos, Platón finalmente rechaza. Cuando uno bebe vino estando sano, le parece placentero y dulce, pero cuando lo bebe estando enfermo, tanto el sujeto enfermo como la bebida producen efectos diferentes (160c9ss.). Lo que está a la base de esta sutil observación es la tesis de que tanto lo que produce una acción como lo que la recibe son factores responsables de la producción de la percepción y de sus peculiaridades (como la dulzura o el amargor del vino, según sea el estado en el que se encuentra el sujeto). El sujeto sano *y* la bebida han hecho al vino "dulce" e, igualmente, el sujeto enfermo *y* la bebida han hecho al vino "amargo". El sujeto es, en ambos casos, no *aísthesis* sino "factor percipiente o sentiente". La dificultad que subsiste, sin embargo, consiste en dilucidar si el vino *es* dulce o amargo, independientemente del sujeto que lo pruebe. Lo que viene a decir Platón es que en este tipo de casos no se puede decidir si el vino

es dulce o amargo haciendo abstracción del sujeto percipiente o, más específicamente, haciendo abstracción del estado afectivo ("sano" o "enfermo" en el ejemplo) en que se encuentra cada sujeto percipiente.[38] Para entender mejor el ejemplo y el argumento general hay que regresar al pasaje de *Teet.*, 157a-b, donde Platón aclara que no hay nada que sea activo antes de encontrarse con lo pasivo, ni nada pasivo antes de encontrarse con lo activo.[39] Vimos antes que la interacción de cualquier objeto perceptible ("vino" en el ejemplo) con un sujeto en un estado afectivo determinado producirá efectos que son numérica y cualitativamente diferentes de la interacción de ese mismo objeto con el mismo sujeto pero en un estado afectivo diferente. En el ejemplo concreto que ofrece Platón la dulzura y la *aísthesis* son producidos por lo que actúa (la dulzura que hace que el vino *sea* y *parezca* dulce a la lengua) y por lo que recibe dicha acción (la senso-percepción, que convierte a la lengua en un factor percipiente). Lo mismo ocurre en el caso de los demás sentidos o de percepción: el ojo, cuando se aproxima a algo que es conmensurable con él, produce no solo la blancura sino también la sensación correspondiente. O sea, cuando la visión, en relación con los ojos, y la blancura, en relación con lo que da lugar al color, se desplazan en un punto intermedio, el ojo "llega a estar lleno de visión" (ὄψεως ἔμπλεως ἐγένετο; *Teet.* 156e2-3) y es precisamente en ese momento que el ojo ve y llega a ser no "visión", sino "ojo vidente", y lo que produce el color está en forma conjunta completamente lleno de blancura, y llega a ser no "blancura", sino "blanco". O sea, el objeto perceptible y el órgano del sentido ("un ojo vidente"; ὀφθαλμὸς ὁρῶν, *Teet.*, 156e4) son diferentes de la *aísthesis*.

Una primera conclusión general del argumento y del análisis del fenómeno de la percepción indica, por un lado, que un sujeto no puede percibir otra cosa de la misma manera, porque a otra cosa corresponde otra *aísthesis* que hace diferente al que está percibiendo (*Teet.* 159e7-9). Lo que actúa sobre mí, al entrar en contacto con otro sujeto, nunca producirá el mismo efecto ni estará cualificado de la misma manera Por otro lado, también muestra que no es lo mismo percibir el mismo objeto en t^1 que en t^2, pues tanto el objeto como la *aísthesis* se constituyen como una conjunción de dos factores que deben interactuar al mismo tiempo para dar realidad al otro factor: no hay factor activo sin algo que reciba la acción, ni factor pasivo sin algo que ejerza una acción sobre él. Porque nada es activo antes de encontrarse con aquello que sea capaz de recibir su acción ni nada es pasivo antes de encontrarse con aquello que sea capaz de producir una acción sobre ello (157a4-6). Como he sugerido antes, la concepción heraclítea de que la realidad se encuentra en permanente flujo resulta muy atractiva en la discusión de qué es lo que sucede en el sujeto percipiente en el momento que está percibiendo. Es sin duda útil para mostrar que el mismo sujeto

[38] Para evaluar el impacto de esta sutil observación de Platón en la filosofía griega posterior véase Sexto Empírico, *PH* I 101-102: "según sea que uno se encuentre en un estado natural o contrario a la naturaleza, las cosas nos afectan de modo diferente". Cf. también *PH* I 44, 211, 213; II 51-52; 63. Sexto retoma el problema en el contexto del cuarto modo de la suspensión del juicio, que se basa en las "circunstancias" (περιστάσεις), lo cual significa "disposiciones" (διαθέσεις).

[39] Cf. también *Teet.* 182a-b. Se trata de una fina observación filosófica que, en formas diferentes, reaparece en Aristóteles (cf. *Fís.* 251b14-16; *DA* 429b25-26; 430a10-19) y en los estoicos (DL VII 134 = *SVF* I 85; I 493; II 300). O sea, los factores pasivo y activo pueden distinguirse en el análisis, pero de hecho son inseparables.

que percibe no será el mismo todo el tiempo, sino que cambia permanentemente en cuanto a sus estados afectivos. Más concretamente, ni siquiera un mismo sujeto puede ser tal como era para sí mismo un momento antes (pues se encuentra en permanente cambio), ni el objeto externo al sujeto que interactúa con él llegará a ser el mismo para sí mismo porque también ha cambiado (159e-160a).

Ahora bien, si toda vez que hay percepción hay también un objeto percibido, y si la percepción lo es de algo y los predicados o propiedades que se atribuyen a ese algo lo son para alguien (o sea, si una cualidad debe ser atribuida a un objeto solamente en relación con un sujeto percipiente), parece seguirse que un estado particular de percepción puede ser realmente atribuido a un sujeto percipiente solo con relación a un objeto particular. De un modo semejante también una cualidad particular puede ser realmente atribuida a un objeto únicamente con relación a un sujeto percipiente particular. Esta interpretación es sugerida en la breve pero significativa observación de que somos o llegamos a ser lo uno (el sujeto) en relación con lo otro (el objeto) "precisamente porque la necesidad ata nuestro ser, (ἡμῶν ἡ ἀνάγκη τὴν οὐσίαν συνδεῖ) pero no ata a ninguna de las demás cosas ni tampoco a nosotros mismos. Queda, pues, que estemos atados el uno con el otro" (*Teet.* 160b6-7). O sea, por una parte, habría *instancias individuales* de percepción e *instancias cualitativas individuales*, ya que nunca sería posible percibir otra cosa diferente de la misma manera que se percibe este objeto particular en este momento, ni tampoco podría ser posible percibir la misma cosa de la misma manera en momentos diferentes. Esto debe ser así porque tanto el objeto como el sujeto se encuentran en permanente cambio. Percipiente y percibido son lo que son o llegan a ser lo que llegan a ser cuando están en relación recíproca, nunca en sentido absoluto o de manera independiente de lo que sucede con el otro término de la relación. Por eso "estamos atados el uno con el otro"; cualquier cosa que fuere aquello que somos o llegamos a ser, lo somos en relación recíproca, no lo somos ni en relación con alguna otra cosa externa a esta relación, ni tampoco por nosotros mismos de un modo separado de dicha relación. La conclusión de esto es que no puede decirse que algo sea o llegue a ser en sí mismo y por sí mismo: si algo es o llega a ser, es para alguien, de alguien o en relación con algo (160b9-10). Ahora bien, cuando lo que actúa sobre mí es para mí y no para otro cualquiera, soy yo quien lo percibe y no otro (160c4-5). De aquí se sigue que mi *aísthesis* es verdadera para mí (es ἀψευδές, no falsa, infalible; 152c5-6), pues es siempre de ese ser que es peculiarmente mío (160c7-9). Si mi *aísthesis* no está sujeta a falsedad y mi pensamiento no da pasos en falso respecto de lo que es o llega a ser, cabe preguntarse si es posible no conocer aquello que es objeto de mi percepción. La respuesta tendría que ser "no, no es posible" (160d1-3), pero en esta explicación todavía resta analizar qué significa aquello de que "mi pensamiento no dé pasos en falso" (160d1: μὴ πταίων τῇ διανοίᾳ).

En toda esta sección del texto hay una sutil distinción entre el objeto percibido, la percepción del objeto por parte del sujeto y el modo en que este articula el objeto en su pensamiento por medio del lenguaje. Una operación propia del alma es, nos dice Platón, opinar o juzgar (187a: δοξάζειν), que es una forma de pensar.[40] Por eso

[40] Cf. *Teet.* 190a. La tarea del alma es "sostener como en una contienda" (διαμάχεται) que las opiniones o creencias (δόγματα) siempre presentes son sin duda verdaderas (*Teet.* 158d3-4).

uno conoce (sensiblemente) aquello que percibe si y solo si ello es *apseudés* y si el propio pensamiento no desvaría o "no da pasos en falso", porque cuando se trata de los propios estados afectivos que se hacen presentes a cada uno –*i.e.* que son privativos de cada sujeto–, estados a partir de los cuales surgen las percepciones que se traducen en opiniones o juicios que describen el contenido de tales percepciones, es más difícil demostrar que las opiniones de todo el mundo no son siempre verdaderas (cf. *Teet.* 179c1-4). Dentro de estos criterios de análisis, parece indicar Platón, la tesis de que *epistéme* no es más que *aísthesis* parece completamente acertada (160d5-6). O sea, este es el saldo positivo de la posición de Teeteto:

(*i*) mi percepción es siempre verdadera o "no falsa" para mí, pues es siempre de mi propio ser (esta noción de verdad, sin embargo, no es necesariamente aplicable al juicio que expresa mi creencia individual en el sentido de que dicho juicio puede no ser verdadero);

(*ii*) mi percepción depende de mi peculiar estado afectivo, que resulta ser condición de mi percepción (en efecto, si estoy enfermo mi percepción será de un modo, si estoy sano de otro);

(*iii*) si mi percepción es no falsa y mi pensamiento no desvaría, "sé o conozco" aquello que es objeto de mi percepción;

(*iv*) lo que actúa sobre mí, al entrar en contacto con otro sujeto, nunca producirá el mismo efecto, porque los estados afectivos de ese sujeto pueden ser diferentes y, de hecho, son diferentes. Hay sin embargo, otras consecuencias importantes que se siguen de la tesis de Teeteto y que, finalmente, la hacen fracasar: el sujeto cambia, nunca es el mismo, lo cual significa que nunca es lo mismo percibir *X* en el estado A que percibir *X* en el estado B. Es altamente dudoso (por *ii*) que un objeto *X* se aparezca a otra persona como se me presenta a mí mismo. Pero más dramático aún es el hecho de que *ni siquiera a mí mismo se me aparece siempre de la misma manera*, porque no hay ningún sujeto percipiente que se encuentre en la misma condición todo el tiempo respecto de sí mismo. El hecho de que, efectivamente, puede constatarse un flujo permanente en el plano puramente sensible hace que la posición de Teeteto no pueda ser plausible, pues para que haya conocimiento en sentido estricto debe haber algo que permanezca a través del cambio.

Como vimos antes, la conclusión del "argumento de la reciprocidad" entre percipiente y percibido desemboca en las tesis de que no hay nada que pueda ser en sí mismo o por sí mismo de un modo absoluto. Además de las limitaciones ya señaladas que implica la posición sensualista, Platón está pensando en restricciones de otra índole que exceden las objeciones de naturaleza exclusivamente teórica. Concretamente, la posición postulada por Teeteto conduce, según el Sócrates platónico del diálogo *Teeteto*, a una suerte de relativismo moral pues en los asuntos éticos-políticos y, en general, prácticos que tienen que ver con lo noble y lo vergonzoso, lo justo y lo

---

Véase también 185a4-9; b7 y 186b8, donde la actividad del alma es "discernir" (κρίνειν). Para el papel "activo-constructivo del alma" cf. Dixsaut, 2002: 56-58.

injusto, lo pío y lo impío la tesis de que cada cosa es como a cada uno le parece desemboca en una aporía insalvable (cf. *Teet.* 172a). En efecto, si cada ciudad establece como justo y legal lo que *le parece* que es justo y legal, no habrá nadie más sabio que otro, pero es precisamente en este punto –enfatiza Platón– en el que hay consejeros que, en relación con la verdad (172a8: πρὸς ἀλήθειαν), aventajan a otros, así como hay opiniones que son superiores a otras. Posiciones como las de Protágoras no están dispuestas a avalar la tesis de que los objetos propios del ámbito práctico recién mencionados tengan por naturaleza un ser propio (172b2-5), pero obviamente el Sócrates platónico del diálogo *Teet.* sí lo cree. Aunque no sea posible "saber" o "conocer" qué es lo justo o lo noble –y, por tanto, ser capaz de distinguirlo de lo injusto y lo vergonzoso– a través de la *aísthesis*, ello no significa necesariamente que no sea posible conocer ese tipo de ítems Solo significa que, aunque el conocimiento de ciertas cosas exige la presencia de la *aísthesis*, el conocimiento de otros objetos no necesariamente la exige y, lo que es más, incluso la rechaza. Dicho de otra manera, como señalé al comienzo de este capítulo, para ser capaz de conocer qué es lo justo y qué lo noble hay que hacer un esfuerzo por eliminar o, en el peor de los casos, por reducir el influjo de la *aísthesis* en nuestra alma. Pues, como ha mostrado Sócrates, aunque desde un cierto punto de vista la posición de Teeteto-Protágoras es plausible e incluso atractiva, no lo es en sentido absoluto ni es capaz de explicar la totalidad de los objetos de conocimiento, por cuanto hay ciertos rasgos del mundo que se resisten a ser apresados por vía perceptible.[41] Esta es una razón poderosa para mostrar que *epistéme* y *aísthesis* no pueden ser identificadas sin más.

IV. Conocimiento y diálogo filosófico

Quisiera terminar este capítulo presentando brevemente dos temas: (*i*) el primero se relaciona con un presupuesto básico de buena parte de lo que llevo dicho hasta este momento y que, en cierto modo, constituye un punto de partida fundamental de la interpretación que he presentado: para Platón conocimiento propiamente dicho *también* es conocimiento proposicional. (*ii*) El segundo tema que querría tratar brevemente tiene que ver con una cuestión un poco más sistemática desde el punto de vista del valor filosófico del diálogo *Teeteto* que se conecta de una manera central con la discusión de la primera sección del diálogo –en la que se analiza la primera definición de *epistéme*–, pero que vale para el resto de la obra: el hecho de que aparentemente no haya una respuesta definitiva por parte de Platón a la pregunta "¿qué es conocimiento?" no descalifica el valor de la investigación filosófica llevada a cabo en el diálogo, sino que, por el contrario, la fortalece. Me interesa señalar que, aunque en este diálogo uno puede sospechar cuáles son las posiciones que definitivamente Platón habría rechazado (sobre todo, teniendo en cuenta lo que dice en otros textos), no hay un esfuerzo de su parte por tratar de descalificar sin más las posiciones ofrecidas por los interlocutores. Su esfuerzo se centra, más bien, en valorar lo que cada una de esas posiciones tiene de valioso en lo que parece ser una *investigación conjunta* que Platón intenta proponer en un tema tan delicado y difícil como es el del conocimiento.

[41] Sobre este punto véase la clara exposición crítica de McCabe 1994: 149-152.

(*i*) Aunque creo que pueden encontrarse algunos indicios más o menos convincentes de que Platón habría aceptado que conocimiento es conocimiento proposicional,[42] no es para nada seguro que podamos decir que es este *el único sentido* en que Platón entiende *epistéme*. Con todo, hay indicios de que Platón no confundía el conocimiento de proposiciones con el conocimiento de objetos, pues piensa que si un sujeto conoce algo debe ser capaz de decir lo que es: si uno ignora *qué* es algo, no puede decir *cómo* es.[43] Claro que esta es una forma de decir que para conocer algo hay que ser capaz de definirlo correctamente; ese es, probablemente, el sentido que tienen los pasajes del *Menón* y del *Laques* en su contexto. Pero en el *Teet.* encontramos una exigencia similar cuando, casi al comienzo de la discusión de la tesis sensista, Sócrates concluye (siguiendo la tesis de Teeteto) que *aísthesis*, por ser conocimiento, es siempre de lo que es y es "no falsa" o "infalible" (ἀψευδής). O sea, si algo es conocimiento no puede contener error o falsedad y, creo que puede sugerirse, no puede ser expresado en una proposición falsa. En este sentido se podría pensar que uno no puede tener conocimiento de algo si no conoce al mismo tiempo la definición de ese algo, pues si "conoce" algo sin poseer su correcta definición lo que tiene es, en el mejor de los casos, una "creencia u opinión verdadera".[44] Aunque no creo que sea posible rechazar de plano este tipo de lectura, me parece que la misma parte del supuesto de que *epistéme* significa *solamente* conocimiento proposicional. Pero en el caso concreto de *Teet.* 152c5 no es para nada claro que Sócrates piense que "no falsa" signifique solamente "verdadera" en el sentido de "proposición o juicio verdadero". Como he sugerido antes, es al menos plausible interpretar en su contexto ese término de la siguiente manera: si mi sistema senso-perceptivo se encuentra en buenas condiciones, mi senso-percepción del remo partido en el agua es no falsa; es verdadera, porque efectivamente percibo el remo quebrado (en efecto, una percepción puede ser falsa cuando los órganos de los sentidos se encuentra dañados o en un estado defectuoso; *Teet.* 157e-158a).[45] Tengo la impresión de que, aunque Platón percibió el problema, no distinguió tan claramente como generalmente estamos inclinados a hacer nosotros la diferencia entre lo que se da en el nivel de la "percepción factual" y en el de "la expresión proposicional del hecho perceptivo".

(*ii*) El segundo tema está vinculado a una objeción importante a lo que he indicado en la sección III de este capítulo, a saber: al menos una parte significativa de lo que he atribuido a Platón es, en realidad, una parte sustancial de las tesis de Protágoras y

[42] Cf. *supra* n.23.

[43] Véase Platón, *Men.* 71b; *Laques* 190c6.

[44] Esto ha argumentado Irwin en su 1977: 40-41, y 1979: 113. La posición de Irwin está, hasta cierto punto, avalada por el pasaje de *Teet.*, 147b2 (citado en su 1977: 294 junto a otros pasajes significativos), donde Sócrates dice que nadie puede entender el nombre de una cosa (συνίησίν τινος ὄνομα) si no conoce o no sabe qué es dicha cosa (μὴ οἶδεν τί ἐστιν).

[45] Cf. Platón, *Rep.* 602c-d, donde se señala que los mismos objetos aparecen (en 602c10 hay que retomar el verbo φαίνεται de 602c8) quebrados o rectos según sea que se los mire dentro o fuera del agua, o cóncavos o convexos debido a un engaño (πλάνη) de la vista respecto de los colores. Esto constituye una perturbación (ταραχή) en nuestra alma.

de Heráclito (tal como esas posiciones son presentadas por el propio Platón). He sugerido que, desde el punto de vista de Platón, hay al menos un aspecto de la doctrina del flujo permanente y del relativismo protagóreo que resulta atractivo para explicar cómo nos conectamos cognitiva y senso-perceptivamente con el mundo: por una parte, cada uno de nosotros como sujetos estamos sometidos a cambios permanentes en cuanto a nuestros estados afectivos, de modo que lo que percibimos en un momento como siendo de una manera no podemos percibirlo de la misma manera en otro momento. Por otra parte, no hay juez más confiable de las propias sensaciones o, en general, de los propios estados afectivos, que uno mismo. Esto es lo que he llamado el "saldo positivo" del heraclitismo y del protagorismo en el análisis platónico de la senso-percepción y su valor en la explicación del conocimiento. Uno podría argumentar con muy buenas razones que, si como indica la doctrina del flujo permanente de todas las cosas, todo hecho perceptivo es momentáneo y pasajero, y si esta posición puede asimilarse hasta cierto punto a la tesis protagórea del *homo mensura* (en lo que respecta al criterio que mide los propios estados afectivos), no es posible la "existencia objetiva" de otra cosa más allá de dichos momentos pasajeros que constituyen mi propia percepción individual como sujeto. También podría argumentarse desde esta perspectiva que, independientemente de mi percepción individual, no hay objetos y que además lo que esos objetos son depende de mi parecer que no es más que el modo en que expreso el aparecer de las cosas en mi percepción individual. No se explicaría entonces cómo Platón podría obtener algún "saldo positivo" de las posiciones de Heráclito y Protágoras.

A pesar de esto, hay, a mi juicio, buenas razones para pensar que, como implícita y explícitamente se sugiere en el *Teet.*, el hecho de que el ser humano establezca su primera conexión con el mundo por vía sensorial hace plausible la explicación que estoy sugiriendo. Aunque no puede decirse *categóricamente* que conocimiento es percepción –pues, como hemos visto, hacerlo implica algunas aporías que parecen tornar completamente inviable la tesis sensualista–, sí puede conservarse el núcleo de verdad que contiene el análisis sensualista del fenómeno del conocimiento entendido en términos de *aísthesis*. El no hacerlo significaría, en cierto sentido, eliminar o negar el aspecto sensible de la percepción humana y, de un modo más general, el modo en que un ser humano se conecta con aquello que es externo a él, algo que Platón, ni a partir del *Teet.* ni de otros textos, está dispuesto a hacer.[16] Ni siquiera en un texto como el *Fedón*, en el cual Platón sugiere "deshacerse del cuerpo en la medida de lo posible" (65c7-8; cf. también 66b-d), de modo que este no interfiera negativamente en la captación de lo real, se dice que hay que eliminar el dominio de lo sensible. Es más, a pesar de la recomendación de procurar separarse de lo corpóreo y de todo lo que está asociado a ello (estados afectivos, como placer, dolor, etc.) para lograr alcanzar "lo en sí" y, por tanto, tener un conocimiento o saber propiamente dicho

[16] Véase *Fedón* 73d-74c y, especialmente el pasaje 75a5-7: "Pero, por cierto, también estamos de acuerdo en lo siguiente: en que no es posible haber pensado (concebido: ἐννενοηκέναι) en ello (*i.e.*, en "lo en sí") o pensarlo (concebirlo: ἐννοῆσαι) si no es a partir del ver, del tocar o alguna otra *aísthesis*" (cf. también 75a11-b2).

(*Fedón* 66d-67a), Platón, mediante el argumento de la reminiscencia, nos recuerda la importancia de la senso-percepción como un paso previo para el acceso a lo verdaderamente real. O sea, lo sensible parece resultar, al menos en un cierto plano de análisis, una condición necesaria –aunque no suficiente– del conocimiento.

En lo que respecta a la primera sección del diálogo que ha sido objeto de mi discusión en este capítulo, Platón prueba que, aunque *epistéme* no es *aísthesis*, el aspecto sensible no puede ser omitido en una correcta investigación de lo que es el saber. En relación con su examen de la primera definición de *epistéme* Platón exhibe algunas sutilezas en su análisis del fenómeno del conocimiento que llegarán a constituir casi un lugar común en muchas discusiones epistemológicas posteriores. En efecto, su cuestionamiento filosófico de los "parámetros de habitualidad" es tan radical, que incluso llega a sugerir que un sujeto parece no tener criterios certeros para probar que se encuentra en estado de vigilia o de sueño, ya que todas las características de uno y otro estado se siguen de un modo idéntico, como si se tratara de estados que se corresponden entre sí (*Teet.* 158c3-4: πάντα γὰρ ὥσπερ ἀντίστροφα τὰ αὐτὰ παρακολουθεῖ), de manera que la semejanza de ambos estados es extraordinaria (*Teet.* 158c6-7) y resulta casi imposible distinguir el uno del otro.[47] Este tipo de observación muestra de nuevo el interés de Platón por investigar el modo en que es posible articular correctamente la esfera de lo sensible, de la cual no nos es posible desentendernos, sin que ello signifique necesariamente reducir el saber a dicha esfera.

Para terminar este capítulo, quisiera regresar a un pasaje de *Rep.* X, en el que aparecen algunas útiles referencias para ilustrar la distinción "apariencia" (φαινόμενα) "realidad" (τὰ ὄντα). En el contexto de su argumento en contra del carácter imitativo del arte Platón afirma que el artesano que construye todo tipo de muebles los construye dirigiendo su mirada a una Idea o Forma (πρὸς τὴν ἰδέαν βλέπων; *Rep.* 596b7), porque ningún artesano o demiurgo construye demiúrgicamente la Idea en sí. La subordinación del artesano a las Formas se da no solo en el plano de la explicación artesanal más simple de artefactos particulares como el que Platón explica en el pasaje recién citado, sino también en el nivel de la explicación artesanal cósmica, cuando el demiurgo construye el cuerpo del mundo dirigiendo su mirada a las Formas (cf. *Tim.* 29-30). Pero hay otro tipo de artesano o demiurgo, sugiere ahora Platón, el que es capaz de fabricar no solo todo tipo de cosas artificiales (πάντα σκεύη; *Rep.* 381a6), sino también todo lo que nace de la tierra y todos los seres vivos, el cielo, los hombres y todo lo que hay en la tierra y en el Hades bajo tierra. En ese contexto dramático el interlocutor del personaje Sócrates exclama: "¡Te refieres a un sabio extremadamente admirable"! (Πάνυ θαυμαστόν, ἔφη, λέγεις σοφιστήν; *Rep.* 596d1); como es bastante obvio, la ironía del pasaje es muy intensa pues la razón de que puede haber un demiurgo de este tipo, que es un "hacedor" o "productor" (ποιητής; 596d4), la encuentra Platón en el que hecho de que cualquiera de nosotros sería capaz de producir todas estas cosas. Por ejemplo, si uno toma un espejo

[47] Se trata, como bien se sabe, de una intuición filosófica que tuvo un extraordinario éxito en la historia de la filosofía. Varios filósofos tomaron la intuición platónica y la hicieron objeto de su reflexión: Aristóteles (*Met.*, 1010b8-11; 1011a7), Sexto Empírico (*PH*, I 104), Galeno (Comentario al tratado de Hipócrates *Sobre la dieta en las enfermedades agudas*, 15, 449, 10-450, 1, ed. Kühn) y, por supuesto, R. Descartes (*Meditaciones Metafísicas I*, edición Adam-Tannery, IX 14-15).

y lo dirige a todos lados, enseguida será capaz de "producir" el sol y lo que hay en el cielo, la tierra, a uno mismo, a los demás animales o seres vivos, a los objetos fabricados, las plantas, etc. Pero el interlocutor enseguida responde: "Sí, dijo, cosas aparentes, pero que en verdad no son reales" (*Rep.* 596e4-5: Ναί, ἔφη, φαινόμενα, οὐ μέντοι ὄντα γέ που τῇ ἀληθείᾳ). O sea, lo real son las Formas, lo aparente las cosas "reales" de nuestro mundo. Platón, como se ve, se encuentra en las antípodas del pragmatismo, pues es capaz de hablar del objeto de nuestro mundo empírico que llamamos "cama" como de una "cama aparente" y de sugerir que ninguna de esas producciones son reales, sino solo aparentes en la medida en que son copias o reflejos de lo que es en sí (597e11). El que no hace "lo que es" no hace "lo real", no hace el ser (597a4). La ilusión –de donde procede el llamado "argumento de la ilusión"– consiste en creer que lo aparente (en el sentido recién indicado) es real. En nuestro mundo empírico-fenoménico los mismos objetos (a)parecen (φαίνεται) quebrados o rectos, según sea que se los mire dentro o fuera del agua (*Rep.* 602c); o pueden ser cóncavos o convexos debido a una ilusión, engaño o desvarío (πλάνη; *Rep.* 602c12) de la vista. Todo esto es una perturbación para nuestra alma; si esto es así, uno debería pensar que Platón hecha a los artistas de su república, no por una especial antipatía en contra del arte representativo sino porque la pintura con sombras (σκιαγραφία), la prestidigitación, y otras invenciones de este tipo atacan la fragilidad de nuestra propia naturaleza y la seducen. Todo arte imitativo, argumenta Platón, hace siempre su trabajo a una gran distancia de la verdad. (*Rep.* 603a-b). Platón aplica el argumento de la ilusión al examen de la acción cuando se pone a examinar la injusticia y sugiere que no es más que una "guerra civil" (στάσις) entre las tres partes del alma: cuando la parte a la que le conviene por naturaleza obedecer como un esclavo (δουλεύειν) se propone gobernar, la perturbación y el engaño de esas partes no es más que injusticia, intemperancia, cobardía, ignorancia y, en suma, vicio, maldad o perversidad (κακία; *Rep.* 444b1-8). Los filósofos, entonces, no deben ser educados solamente para gobernar a los demás hombres desde las alturas solitarias de su saber; más que esto, la educación de los guardianes debe cumplir con la tarea decisiva de permitirles ser capaces de gobernarse a sí mismos.

4. ESTADOS DE CREENCIA Y CONOCIMIENTO EN PLATÓN UN ENFOQUE DISPOSICIONAL DE LA EPISTEMOLOGÍA PLATÓNICA

ταῦτα ἡγούμενον ἅπερ οἶδεν εἰδέναι μόνα, πλείω δὲ μή.
Βελτίστη γοῦν καὶ σωφρονεστάτη τῶν ἕξεων αὕτη.

[...] cuando uno cree que conoce aquellas cosas que solamente conoce y nada más.
Este es el mejor y más sabio de los estados.

PLATÓN, *Sofista* 230d3-5.

I. Introducción

La cuestión del conocimiento (ἐπιστήμη) en Platón ha dado lugar a una larga discusión y a una cantidad de interpretaciones diferentes entre los estudiosos. Esto puede explicarse mediante la combinación de diferentes factores: uno de ellos, puede argumentarse, es que el modelo epistemológico de Platón no es siempre el mismo. Por ejemplo, en los diálogos medios (mayormente en *Fedón* y *República*) lo que cambia y está vinculado al dominio sensible es objeto de δόξα, opinión, un estado cognoscitivo débil que no puede identificarse con el conocimiento. En cambio, lo que es estable y se relaciona con las entidades inteligibles (las Formas o Ideas) es lo único que puede ser el objeto propio de ἐπιστήμη (*Rep.* 477a-b; 523b-524c; 602 e; *Fedón* 74b; 75b5-c1). Sin embargo, la tesis de que ἐπιστήμη y δόξα son mutuamente exclusivos no aparece de manera manifiesta en el *Teet.* donde, por el contrario, Platón considera como dos definiciones plausibles de ἐπιστήμη que conocimiento es "*dóxa* verdadera" y "*dóxa* verdadera más un *lógos*" (*Teet.* 202c7-8). Uno razonablemente podría objetar a esta afirmación que este no puede ser el caso, en la medida en que Platón refuta ambas definiciones. Sin embargo, al menos puede argumentarse que esas definiciones contienen algunos ingredientes valiosos que son adecuados en la continua búsqueda del conocimiento. De hecho, parece razonable que, cualquier cosa que el conocimiento finalmente sea, debe relacionarse con lo que es verdadero. Sería contra-intuitivo suponer que el conocimiento puede relacionarse con la falsedad; un conocimiento falso no es conocimiento en absoluto. Y dado que para Platón el lugar primario de la verdad es el *lógos* (*Sof.* 263a-d), y el *lógos* –tal como se muestra en la definición de "pensar" citada abajo– es equivalente a dóxa, se sigue que el conocimiento debe de alguna manera relacionarse con *dóxa*. Contra esta sugerencia W. Wieland, citando el *Teet.*, trata de probar que entre *epistéme* (*Wissen*) y *dóxa* (*Meinung*) hay una "diferencia categorial" (*kategoriale Differenz*). Wieland argumenta que a través de la cualificación

o especificación de la opinión uno nunca llega al conocimiento buscado (*gesuchten Wisssen*).[1] Encuentro esta explicación poco persuasiva; el enfoque de Wieland se ve más como el que puede encontrarse en la *República*. Pero incluso en la *República*, donde el contraste entre conocimiento y opinión es más enfático, Platón claramente establece que "sostener una opinión (δοξάζειν) de lo que es el caso es estar en la verdad (ἀληθεύειν)" (*Rep.* 413a8). Además de esto, por la razón recién dada, es bastante claro que Platón debe haber considerado que el conocimiento tiene que relacionarse de algún modo con la δόξα. En esta conexión es importante recordar que para Platón δόξα y λόγος pertenecen al mismo género,[2] y que define "pensar" (διανοεῖσθαι) como "un λόγος que el alma tiene consigo misma acerca de los asuntos que examina"; este diálogo interno se entiende como un cierto tipo de opinión. Dicho de otra manera, sostener una opinión (δοξάζειν) es formular una explicación o hacer un juicio (λέγειν; *Teet.* 189e6-190a5), rasgos que deberían ser considerados en la búsqueda del conocimiento en la medida en que sin lenguaje, Platón parece sugerir, no hay mundo.

Más aún, como se ha argumentado vigorosamente, Platón parece avalar en el *Teet.*, la opinión de que es posible tener ἐπιστήμη del mundo sensible,[3] una tesis que, una vez más, debería contrastarse con la *Rep.* (529b7-c1), donde Platón explícitamente niega la posibilidad de ἐπιστήμη del dominio sensible. Esto implicaría la 'incómoda' consecuencia (especialmente si se considera que la *República* es el diálogo guía de la epistemología platónica) de que puede haber ἐπιστήμη y δόξα de los mismos objetos. No me propongo entrar en un debate acerca de qué opinión debería prevalecer; solo quiero señalar que, a mi juicio, no parece haber un modelo epistemológico único en Platón (*i.e.* el de *República*) que nos autorice a decir positivamente cuál es el modelo epistemológico de Platón definitivo. Mi afirmación no se basa en el hecho de que la aparente posibilidad de conocimiento de los objetos sensibles se debe al "desencanto con las Formas como cognoscibles".[4] Por el contrario, me parece que la ausencia de Formas en

[1] Wieland 1982: 306.

[2] Un punto explícitamente reconocido por Wieland 1992: 222.

[3] Cf. Burnyeat 1990: 52-53. Burnyeat parece favorecer la "Lectura B", que, hasta cierto punto, implica la aceptación de que, *ex hypothesi*, Platón está sugiriendo que puede haber conocimiento del dominio sensible.

[4] Sobre el problema de si puede haber conocimiento y opinión de los mismos objetos cf. L. P. Gerson, 2003: 194. En contra de la interpretación según la cual puede haber conocimiento tanto de los objetos inteligibles como de los sensibles cf. Gerson 2003: 166-167; 171-173.
Véase Gerson 2003: 194. Aunque en este punto podrían plantearse algunas reservas respecto de la interpretación de Burnyeat del *Teet.*, no creo que, si la opinión de Gerson es correcta, "el Teeteto [...] se erija como un impedimento importante de tratar la doctrina de la República como una guía para el pensamiento de los demás diálogos" (Gerson 2003: 195). Aun cuando uno acepte que el *Teet.* revisa la epistemología de la *República*, y que el *Timeo* (que, como la República, implica que hay conocimiento de las Formas) debe datarse antes que el *Teet.* –como sugiere D. Bostock, 1988 1-31; 146-155–, yo no consideraría que este es un serio impedimento para seguir tratando la *República* como el modelo epistemológico "típicamente platónico". Uno podría considera que en el *Teet.* Platón puso a consideración un "experimento mental", proponiendo así imaginar cómo irían las cosas sin suponer las Formas como criterios últimos de infalibilidad y como los objetos propios de conocimiento. El resultado es el final aporético del diálogo.

el *Teet.* indirectamente confirma la relevancia de su presencia al tratar con el conocimiento y temas relacionados.

Por otra parte, como algunos estudiosos han enfatizado, los requisitos que Platón establece para la ἐπιστήμη son bastante diferentes de los requisitos que generalmente damos por supuestos en la epistemología contemporánea. De hecho, se ha vuelto común describir el conocimiento como "creencia verdadera justificada". En este sentido, se argumenta que para que una creencia sea conocimiento deben reunirse dos condiciones: (i) la creencia debe ser verdadera, y (ii) el que sostiene una creencia debe tener una justificación de su creencia. Desde el artículo de E. L. Gettier, sin embargo,[5] hay razones para dudar que el conocimiento pueda identificarse con una creencia verdadera justificada. En realidad, como es bien sabido, la primera objeción a la caracterización de conocimiento como "creencia verdadera justificada" se remonta a Platón. Aun cuando las objeciones de Platón y de Gettier son diferentes, no es un asunto menor que Platón haya adelantado por primera vez en la historia de la epistemología la sugerencia de que el conocimiento plausiblemente podría entenderse como una creencia verdadera más una explicación, una doctrina que en tiempos contemporáneos se ha considerado como una descripción plausible de conocimiento, al menos hasta las objeciones de Gettier. Probablemente, al tomar en cuenta este hecho, se ha señalado que lo que Platón quiere decir por ἐπιστήμη no es "conocimiento", sino "comprensión".[6] Otros han sostenido que las dificultades mayores que debemos enfrentar al tratar con la ἐπιστήμη platónica surgen de la elección de uno u otro término para interpretar el griego ἐπιστήμη, porque "cualquier traducción resulta en la automática eliminación de las diferencias que separan dos epistemologías inconmensurables, la de Platón y la nuestra" (las itálicas son mías).[7] Sin duda, el griego ἐπιστήμη, dependiendo del contexto, puede significar tanto "conocimiento" como "comprensión", pero siempre es difícil decidir qué traducción es más precisa para evitar introducir ambigüedades que no están presentes en el texto griego. En suma, no ha habido un consenso erudito sobre lo que Platón entiende por ἐπιστήμη (como en muchos otros temas); esto, en mi opinión, no es en sí mismo un serio problema. Por el contrario, lo que esta situación sugiere es que el tratamiento de Platón de la cuestión del conocimiento, un problema perenne en filosofía, está dotado de una riqueza filosófica que siempre merece ser explorada.

En este capítulo querría contribuir al desacuerdo sobre lo que Platón quiere decir por ἐπιστήμη al argumentar que una de las razones básicas por las que Platón rechaza todas las definiciones de ἐπιστήμη en el *Teet.* –el supuesto diálogo "epistemológico"de Platón– tiene que ver con el hecho de que está particularmente interesado en enfatizar lo que puede llamarse el aspecto "disposicional" más que "proposicional" de

[5] Gettier 1966.

[6] Notablemente por Moravcsik 1979: 53-69; J. Annas, 1990: 184, n.1. Véase también Moravcsik, 2000: 50-51. Entre los filósofos contemporáneos de la ciencia hay cierto consenso de que la comprensión o entendimiento es conocimiento. Para una reciente defensa de esta posición cf. S. R. Grimm, 2006: 515-535, especialmente 530-532, donde Grimm analiza los pros y los contras de considerar a la comprensión como conocimiento.

[7] Trindade Santos, 2002: 26; Trindade Santos convenientemente distingue seis sentidos distintos de *epistéme* en el *Teet.* (2002: 29-31).

ἐπιστήμη.[8] De hecho, me parece que hay alusiones positivas en el *Teet.* de que todas las definiciones de ἐπιστήμη inevitablemente fracasan porque no hay ningún lógos que pueda apresar con precisión lo que es ἐπιστήμη en términos de la transformación del alma individual en un estado disposicional o condición (ἕξις) que permita a la persona tomar distancia de sí misma y examinar su propio estado de creencia respecto de lo que cree tener conocimiento. Por otra parte, parece muy claro, uno podría disputar, que al menos en un sentido el conocimiento que Sócrates está buscando en el *Teet.* es conocimiento proposicional: al discutir el ejemplo del barro, Sócrates sugiere que nadie tiene comprensión (συνίησις) del nombre de algo si no conoce qué es ese algo (*Teet.* 147b2). Esto es equivalente a decir que si uno conoce algo, puede decir lo que es (cf. *Laques* 190c6). Dicho de otra manera, uno conoce algo si y solo si es capaz de dar una definición correcta de ese algo; si uno conoce algo sin poseer su definición correcta, lo que tiene en el mejor de los casos es una opinión verdadera.[9] La distinción "opinión verdadera-conocimiento" ya había sido tratada por Platón en *Men.* 97 a-99c, donde argumenta que, en vista de la acción (εἰς τὰς πρᾶξεις), es suficiente tener una opinión verdadera, porque en el nivel práctico la opinión verdadera no es menos beneficiosa que el conocimiento. El que conoce el camino a Larisa y guía a los demás hacia esa ciudad los conduce correctamente, pero no menos correctamente que el que solo conoce la opinión verdadera de que este es el camino a Larisa sin haber viajado o conocido ese camino antes (97a-b). El núcleo de la diferencia entre conocimiento y opinión verdadera se explica en términos de la experiencia recordada de una persona (en el ejemplo, la experiencia recordada de la persona que ha viajado a Larisa antes). En opinión de Platón, la ventaja del conocimiento (si se lo compara con la opinión verdadera) se basa en dos hechos: (*i*) el conocimiento es estable, en tanto que la opinión verdadera no lo es; (*ii*) la persona que tiene conocimiento siempre acertará, la que tiene opinión verdadera a veces acertará y a veces no (97c6-8). Ahora bien, una opinión verdadera es siempre débil puesto que el que solo tiene opinión verdadera sin conocimiento está sujeto a ser fácilmente persuadido a cambiar de opinión (una tesis que Platón sigue manteniendo en *Timeo*51c E, donde enfatiza que la opinión verdadera surge por medio de la persuasión y carece de explicación: ἄλογον); una opinión verdadera no vale mucho hasta que "es amarrada al razonamiento de la causa" (αἰτίας λογισμῷ), y

[8] La primera pista que tuve de entender el problema de este modo me fue dada por la lectura de Gadamer, 1985: 171-186, sobre todo 174-177, y Gadamer, 1993: 501-502. W. Wieland también ha enfatizado la presencia de modos no proposicionales de conocimiento en Platón. Wieland argumenta que entre los esquemas conceptuales claves de Platón se encuentra la convicción de que el uso de una cosa reclama para sí misma la primacía en cuanto a su producción y posesión. De este modo el que sabe usar una cosa y tratar con ella sabe lo que esa cosa propiamente es. Esto es, el uso de una cosa es previo a cualquier reflexión y verbalización. En sentido propio corresponde juzgar que el zapato es bueno al que lo usa. Esto se entiende como una especie de "conocimiento práctico" que no puede captarse de una manera proposicional y que, de hecho, puede verse como "pre-proposicional" (Wieland 1982: 224-236; 1991: 23).

[9] Esta tesis ha sido convincentemente argumentada por T. Irwin, 1977: 40-41; 1979: 113 y, más recientemente, 1995: 27-28.

esto es "reminiscencia" (ἀνάμνησις: 98 A 3-4).[10] Pero cuando ocurre esto, la opinión verdadera deja de ser una mera opinión verdadera; de hecho, lo que Platón parece señalar desde el *Menón* en adelante es que el defecto de una opinión verdadera es que es incapaz de dar una explicación (λόγον διδόναι).[11]

Creo que, al menos a primera vista, podemos confiar en que dar una "explicación definicional" resulta necesario para el conocimiento; si así no fuera, la enfática insistencia de Sócrates sobre encontrar qué es *epistéme* no podría entenderse. Sin embargo, como argumentaré, el "momento definicional" es solamente una primera etapa en la búsqueda de conocimiento y en el proceso de transformación del alma individual hacia el logro del conocimiento. En este capítulo también me propongo argumentar que el *Teet.* no debe considerarse como un diálogo exclusivamente "epistemológico". Mi interés en este punto será mostrar que, aun cuando las cuestiones epistemológicas son muy relevantes, ellas no son las únicas cuestiones por las que Platón está preocupado. Me propongo sugerir que si este enfoque se toma en serio, otras secciones del diálogo –como la digresión sobre la retórica y la filosofía– pueden explicarse y entenderse mejor. Si uno se concentra en el significado de *epistéme* en

[10] No está demás recordar que la distinción conocimiento-opinión verdadera es una de las pocas tesis que el Sócrates de Platón está dispuesto a admitir que sabe (*Menón* 98 B 3-5). El que tiene un razonamiento de la explicación por la cual toma este camino y no este otro tiene una justificación de lo que hace. La estabilidad del conocimiento se debe a que está amarrado al "razonamiento de la causa o explicación". Este importante pasaje del *Menón* ha sido interpretado de diferentes maneras. Entre los estudios recientes dedicados a él vale la pena mencionar el de Franceso Aronadio, 2002: 55-102. De una manera interesante Aronadio enfatiza el hecho de que el δεσμός hace referencia a una acción más que a un objeto o noción: es un 'modo de operar más que un modo de ser o pensar' (64; 73). Según A. Nehamas, tanto el ejemplo del viajero en el *Menón* como el del testigo ocular en el *Teet.* (201 B-C) no son instancias de *epistéme* para Platón, sino "analogías indispensables por las cuales explicar su opinión de él"; véase Nehamas, 1999: 21 (la opinión de Nehamas es avalada por Aronadio, 2002: 69, n.27). No logro entender la estrategia de Nehamas: aunque es claramente entendible que los ejemplos del viajero y del testigo ocular son analogías, no es tan entendible para mí en qué sentido argumenta que la *epistéme* debe ser "adquirida directamente (firsthand)" si excluye el "ingrediente de experiencia" involucrado en ambas analogías para dar apoyo al conocimiento. Por otra parte, Nehamas argumenta que "en sentido estricto, *epistéme* se aplica solo a los casos que, además de la adquisición directa, también involucran sistematización, prueba, explicación o consideración" (21) No hay duda de que Platón nunca dice que el conocimiento requiere sistematización y prueba; solo sugiere que opinión verdadera más una explicación es una definición plausible de *epistéme*, aun cuando, finalmente, también la rechace. Dicho de otra manera, a pesar del hecho de que concuerdo con que satisfacer el 'requisito de explicación' es una exigencia de lo que conocimiento significa para Platón, este no es suficiente para caracterizar apropiadamente lo que es conocimiento.

[11] Véase Platón, *Simp.* 202 A 2-9: "–¿No sabías que hay algo entre sabiduría (σοφία) e ignorancia (ἀμαθία)? –¿Qué es? –¿No sabes, dijo él, que sostener una opinión correcta sin ser capaz de dar una explicación no es conocimiento? Y que esto no es conocer, pues ¿cómo podría ser conocimiento un ítem que carece de explicación (ἄλογον πρᾶγμα)? Tampoco es ignorancia, pues ¿cómo podría ser ignorancia lo que alcanza lo que es el caso? (τὸ τοῦ ὄντος τυγχάνον)?" Cf. *Fedón* 75 B 5-6, donde Platón afirma que la persona que conoce algo (ἐπιστάμενος) es capaz de dar una explicación (λόγον δοῦναι) acerca de los asuntos que conoce.

el *Teet.*, debe notarse que, hasta cierto punto, parece paradójico que en el "diálogo del conocimiento" no sea posible encontrar una correcta definición de conocimiento. Ciertos rasgos característicos del *Teet.* –que están en sintonía con los llamados "diálogos socráticos"– de alguna manera muestran la razón por la cual Platón no se propuso establecer positivamente qué es ἐπιστήμη. El "mensaje final" del *Teet.* puede verse como el planteo de que la ἐπιστήμη no puede captarse en una definición, un λόγος, porque ἐπιστήμη es un ítem siempre abierto a nosotros habida cuenta de que es algo a lo que la propia comprensión siempre se está aproximando, pero uno nunca lo alcanza por completo. Por supuesto que este supuesto hecho paradójico puede ser rápidamente disipado en la medida en que no tenemos razones conclusivas para pensar que el *Teet.* es *el* "diálogo platónico del conocimiento". También tenemos razones poderosas para suponer que el *Fedón* o la *República* son diálogos en los que uno de los asuntos básicos es el conocimiento o saber, y en los que positivamente podemos encontrar "los objetos propios del conocimiento": las Formas o Ideas, *i.e.* los ítems que resultan ser los criterios últimos de infalibilidad.[12] Aunque el *Teet.* es el único diálogo que se interesa profundamente en responder la pregunta '¿qué es el saber?' –una respuesta que claramente daría cuenta de la verdadera naturaleza del saber– también hay razones para creer que la verdadera epistemología de Platón debería buscarse en la *República*, donde se encuentra la epistemología 'típicamente platónica' –basada en la ontología de los dos mundos con las Formas como los objetos propios de conocimiento–. Sin duda, esto no prueba que en el *Teet.* Platón no esté interesado en cuestiones epistemológicas; solamente ayuda a advertir el hecho de que si uno compara el modelo epistemológico de la *República* con el del *Teet.*, surgen dos enfoques diferentes de la cuestión del conocimiento, que se relacionan en algunos puntos de detalle.

Soy conciente de que, en la medida en que estoy estableciendo o implicando que para Platón un significado relevante de *epistéme* es un cierto estado disposicional del alma individual, mi sugerencia presupone lo que debe probarse. Eso es lo que trataré de hacer en lo que sigue.

II. Discusión erística, discusión dialéctica y conocimiento

El rechazo que Platón hace de la tercera definición de ἐπιστήμη en el *Teet.* ("creencia u opinión –δόξα– verdadera acompañada de λόγος", *i.e.* "explicación", incluso "justificación"; *Teet.* 202c7-8) puede resultar sorprendente hasta cierto punto, pues dicho rechazo presupone mostrar la debilidad de la capacidad del λόγος en el intento que, por vía definicional-proposicional, un ser racional es capaz de articular el mundo al dar cierta garantía o fundamento a sus "creencias verdaderas" a través del λόγος. Creo que una de las razones por las que algunos filósofos y estudiosos tienden a considerar que el rechazo de la tercera definición es llamativo reside en el hecho de que en el debate contemporáneo la tesis de que el conocimiento es una creencia verdadera acompañada de un cierto tipo de explicación o justificación ha ganado una vigorosa autoridad. La suposición es que la justificación involucrada en conocer algo garantiza

[12] Véase *Fedón* 65d4-5; 75b5-c 1; *Rep.* 477a-b; 484b3-7; 485a10-b 3; 523b-524c; 602e.

la verdad de la opinión verdadera.[13] Pero incluso dentro del tratamiento platónico de la cuestión el rechazo de la tercera definición de *epistéme* puede resultar sorprendente si uno tiene en cuenta la importancia decisiva que, desde los primeros diálogos hasta los diálogos maduros, tiene el método platónico de discusión dialógica como opuesto a la discusión meramente erística o agonal. Hay un pasaje muy significativo del *Men.* que es particularmente significativo para este punto. Allí dice el personaje Sócrates:

> "Si el que pregunta es uno de los sabios erísticos o agonales (ἐριστικῶν τε καὶ ἀγωνιστικῶν) le diría: 'ya he dado mi explicación ('Εμοὶ μὲν εἴρηται), pero si estoy equivocado es tu tarea pedirme una explicación y refutarme'. (σόν ἔργον λαμβάνειν λόγον καὶ ἐλέγχειν.) Si, en cambio, ellos quisieran dialogar unos con otros como amigos, como lo estamos haciendo tú y yo ahora, habría que responderles de una manera, en cierta forma, más gentil y dialéctica (πρᾳότερόν πως καὶ διαλεκτικώτερον). Una manera 'más dialéctica' es no solo responder la verdad, sino también hacerlo mediante aquello que la persona interrogada ha admitido que sabe". (*Men.* 75c8-d7.)[14]

Este es un pasaje particularmente significativo, que contiene una idea cara a Platón que reaparece también en el *Teet.*; en efecto, en la "defensa de Protágoras" llevada a cabo por el mismo Sócrates, Protágoras (por boca del vocero Sócrates) señala que alguien que declara que está preocupado por la virtud está siendo injusto con sus argumentos al no distinguir "mera contienda verbal" (ἀγωνιζόμενος) de

[13] Véase, por ejemplo, la opinión de D. Davidson: "si conocimiento es creencia verdadera justificada, entonces parecería que todas las creencias verdaderas de un creyente consistente constituyen conocimiento", 1986: 307-319, en 308; véase de nuevo Davidson: "Si podemos entender lo que hace posible el error, podemos entonces ver cómo, dada la existencia del pensamiento, debe ser el caso que muchas de nuestras creencias son verdaderas y justificadas, y así constituyen conocimiento", en 2004: 3-18, en 4. Cf. también Fumerton, 2002: 204-233, en 206-207. Como señala Fumerton, deben distinguirse creencias acerca de la experiencia (que son justificadas por la misma experiencia, como en el caso de la creencia de que estoy adolorido, que es justificada por el dolor mismo) de creencias de hechos, que no pueden ser justificadas por la experiencia (por ejemplo, mi creencia de que César fue asesinado no puede justificar mi creencia de que César fue asesinado). Platón no hace esta distinción de un modo evidente, pero puede argumentarse que debe haberla presupuesto. Entre la erudición platónica reciente sobre este asunto véase, por ejemplo, C. D. C. Reeve, 1989: 43; H. H. Benson, 2000: 15.

[14] La misma idea aparece en otros pasajes platónicos; cf. *Gorg.* 471e2-472c1: "Dichoso Polo, no hay duda de que intentas refutarme con procedimientos retóricos, como los que en los tribunales piensan que refutan. En efecto, allí unos parecen refutar a otros cuando presentan a muchos como testigos dignos de crédito de los discursos que pronuncian, en tanto que el que dice lo contrario presenta a uno solo o a ninguno. Este tipo de refutación, sin embargo, carece de valor en lo que se refiere a la verdad, pues hay ocasiones en que una persona podría ser falsamente condenada por una multitud de testigos que también parecen respetables. Así es ahora respecto de lo que tú dices: prácticamente todos, atenienses y extranjeros, estarán de acuerdo contigo en lo mismo si quieres presentarlos contra mí como testigos de que no estoy diciendo la verdad. [...] Pero yo, que soy uno solo, no concuerdo contigo, pues tú no me obligas sino que, al presentar una multitud de testigos falsos en mi contra, intentas despojarme de mi patrimonio: la verdad. Yo, en cambio, si no te presento a ti mismo, que eres uno solo, como testigo de lo que digo creo que no he llevado a cabo nada significativo en lo que concierne a nuestra discusión" (*lógos*). Véase también *Prot.* 337a6-b4 y *Fedón* 101d5-102a1.

"discusión dialógica" (διαλεγόμενος; *Teet.* 167e4-5). La relevancia de esta distinción, adelantada en el pasaje del *Men.* recién citado y repetida en el *Teet.* no puede ser exagerada y Platón no podría ser más enfático. El que está meramente interesado en la controversia verbal bromea, juega e intenta hacer que el adversario caiga en el error; el que está interesado en la discusión dialógica, en cambio, toma la misma con seriedad y procura ayudar a su interlocutor (que ya no es visto como "adversario"). También está dispuesto a corregir a su interlocutor en un espíritu de "colaboración dialógica". El tipo de discusión en el que Platón está interesado es el que se entiende en términos de la discusión que se lleva a cabo no en vista de "ganar" la discusión, sino de alcanzar la verdad. El diálogo filosófico presupone un esfuerzo compartido para alcanzar solo lo que es verdad (ἂν μόνον τῦχωσι τοῦ ὄντος; *Teet.* 172d9) y este, sugiero, es un aspecto crucial en el proceso de conversión que, en opinión de Platón, el alma individual debe experimentar al pasar de ignorancia a saber. Nótese que si puede probarse que esta intuición es correcta, Platón estaría sugiriendo que el conocimiento o saber (ἐπιστήμη) no puede entenderse en términos de "contenidos cognitivos", sino en términos de ser capaz de entender el poder de un argumento cuando tal argumento es mejor que el propio argumento de uno (regresaré a este problema en la sección final de este capítulo). Lo que importa en un verdadero diálogo filosófico, entonces, no es que los hablantes estén "probándose" unos a otros (ἀλλήλων ἀποπειρώμενοι; *Teet.* 154e1), sino que sean capaces de mantener la coherencia de sus argumentos y que además sean capaces de revisar sus posiciones si el examen dialéctico así lo requiere. Una condición necesaria para que el diálogo funcione es que cada interlocutor siempre diga lo que le parece que es verdad (*Teet.* 171d5). Si la disposición de conservar una actitud de colaboración hacia el diálogo se elimina, no puede haber progreso en la conversación filosófica y en el proceso educativo del que tal conversación es una parte decisiva.[15] El rehusarse a responder apropiadamente cuando uno es interrogado está acompañado por un cierto "espíritu de broma", que caracteriza las técnicas sofísticas de discusión como opuestas a las filosóficas. Quien está dispuesto a responder apropiadamente, en cambio, toma en serio lo que se le pregunta; este tomar en serio la conversación no solo significa considerar seriamente la tesis discutida y el asunto en discusión, sino también –lo que es tal vez más importante– ser conciente del hecho de que uno debe hacerse responsable de lo que se sigue de sus propias afirmaciones. Esta es la "coherencia" exigida por Sócrates en varios pasajes de sus diálogos y no menos en el *Teet.* (ὁμολογία; *Teet.* 145c5 *et passim*).[16] No hay duda de que a veces Sócrates exhibe una cierta ironía burlona que

[15] Se trata de una cuestión decisiva que el vocero Sócrates con frecuencia exige a sus interlocutores; véase *Gorg.* 495a2-9; 500b7. *Rep.* 349a7-8. En *Gorg.* 495a2-4 Sócrates insta a Calicles a responder si piensa o no que el placer y el bien son lo mismo, o si hay algunos placeres que no son buenos. Calicles se rehúsa a decir lo que realmente piensa y responde que son lo mismo "para que el argumento no se contradiga conmigo (Ἵνα δή μοι μὴ ἀνομολογούμενος ᾖ ὁ λόγος) si digo que son diferentes" (495a5-6). La respuesta de Sócrates a esta observación es elocuente: si Calicles habla en contra de su propia opinión (παρὰ τὰ δοκοῦντα σαυτῷ), la investigación filosófica no puede progresar (495a8-9).

[16] Véase *Gorg.* 461a1-5; 461b8-9; 468e2; 470b1-7. Cf. también *Teet.* 154d-e; 164c8-9, donde se enfatiza que el acuerdo no puede ser meramente nominal, como los acuerdos que los conten-

provoca la furia en sus interlocutores;[17] pero Sócrates es particularmente descortés con aquellos que muestran desinterés y falta de compromiso con la búsqueda de la verdad. Es cierto que después de la primera respuesta de Teeteto a la pregunta "¿qué es el saber?" (*Teet.* 146d) Sócrates responde con una burla ("¡qué noble y generosa respuesta! Pues, aunque se te pidió una sola cosa, diste muchas y complejas, en vez de una sencilla"; *Teet.* 146d3-4). Pero de inmediato Sócrates comienza a explicar a Teeteto por qué su respuesta es incorrecta; y esto es así porque se da cuenta de que Teeteto está bien dispuesto al diálogo y exhibe un espíritu de colaboración, no de lucha o agónico. De este modo la burla inicial de Sócrates respecto de la primera respuesta de Teeteto se transforma en una actitud de aliento hacia el joven que está comenzado a desarrollar su educación filosófica.[18]

Tal vez no es un punto menor recordar que dentro del *Teet.* quien insta a tomar la discusión en serio es Protágoras, no Sócrates. De hecho, Protágoras exige a Sócrates a considerar lo que está argumentando "más noble o amablemente" (γενναιοτέρως; *Teet.* 166c2-3). Desde luego que el que habla es Sócrates, quien, sin embargo, dice estar declarando lo que Protágoras establecería si tuviera la oportunidad de defenderse tras los ataques de Sócrates a su tesis (*Teet.* 167e). Tal vez este recurso dramático del que Platón hace uso consiste en enfatizar, una vez más, que cualquier tesis filosófica, sin importar lo contra-intuitiva o absurda que parezca, merece ser discutida y tratada con seriedad. De un modo interesante, es Sócrates, el supuesto "personaje filosófico" de los diálogos de Platón, el que introduce bromas e ingredientes de burla al discutir la doctrina de Protágoras de que el hombre es la medida de todas las cosas, mostrando así una conducta propia de un sofista, no de un filósofo real. En *Teet.* 161c Sócrates declarar que está admirado de que Protágoras no dijera que el cerdo o el cinocéfalo o cualquier otra cosa dotada de sensación sea la medida de todas las cosas. Curiosamente, Protágoras no recuerda esta broma en su defensa, pero la misma está claramente dirigida a ridiculizar la posición de Protágoras. El mero ridiculizar una tesis no prueba que tal tesis es falsa. La verdad de la falsedad de un punto de vista puede establecerse solamente por medio de un argumento. Más tarde Sócrates introduce cierta sofistería que Protágoras recordará molesto para mostrar que Sócrates debería tomar en serio su posición. Dice Sócrates: "Digo que la siguiente es la pregunta más terrible (δεινότατον): ¿Es acaso posible que el que sabe algo no sepa lo que sabe?"

Teeteto obviamente responde que no es posible; y Sócrates insiste en su punto:

> "No lo es, al menos si vas a seguir sosteniendo que ver es saber.[19] Pues, ¿cómo vas a ocuparte de una pregunta que no se puede evitar cuando, como dice el dicho, 'hayas caído en un pozo', y un hombre intrépido te tape un ojo con su mano y te pregunte si ves su manto con el ojo cubierto?" (*Teet.* 165b.)

dores (ἀγωνισταί) acostumbran hacer. Para la relación ὁμολογία-διαλέγεσθαι cf. Platón, *Critón* 48b-c; *Prot.* 322d-e, con las observaciones de Brancacci 2005: 137-138.

[17] Véase el diálogo de Sócrates con Calicles (en *Gorg.* 482c; 491a; 494e) y con Trasímaco (*Rep.* 338e; 343a; 345b).

[18] Cf. *Teet.* 148c-d y las útiles observaciones de Blondell 2002: 2555-258.

[19] La tesis inicial de Teeteto es, en realidad, que sentir-percibir es saber, pero ver es, como queda claro a partir del argumento anterior, un caso de sentir-percibir.

Es cierto que este argumento se establece para forzar la conclusión de que conocimiento no puede ser percepción, porque si uno ve y no ve lo mismo al mismo tiempo, uno debería concluir que , como hace Teeteto, que uno está viendo lo que no está viendo. Y si ver (=percibir) es conocer, y no ver es no conocer, se sigue que conocimiento no es percepción. Pero el argumento es en sí mismo engañoso y tiene un carácter sofístico, porque el que ve con uno de sus ojos es, de todos modos, capaz de ver. Así, no es cierto que está viendo y no viendo al mismo tiempo. El argumento recuerda el que Sócrates desarrolla en 163c, donde argumenta que el que recuerda algo que había percibido pero que no está percibiendo en el momento presente no conoce lo que conoce. Desde luego que Sócrates reconoce que quizá está siendo "grandilocuente" (μακρολογῶ; *Teet.* 163d4), es decir, que se está comportando como un sofista. Es Protágoras quien se queja de este modo de argumentar (166b) y afirma que, en realidad, nadie admitiría que cuando uno ya no está experimentando algo sensiblemente puede tener presente en uno un recuerdo de lo que experimentó, y que tal recuerdo es una experiencia del mismo tipo que la que tenía cuando lo experimentó. Protágoras también argumenta que nadie estaría dispuesto a admitir que una persona que está cambiando es la misma persona que era antes de haber cambiado. Sin duda, todas estas posiciones son debatibles pero el modo correcto de mostrar que son falsas no es riéndose de ellas.

La conexión entre educación y el correspondiente estado individual es explícitamente tratada en *Teet.* 167a5, donde Platón establece que en la educación debe haber un cambio que va de una condición hacia otra mejor. Ahora bien, la discusión dialógica constituye, hasta cierto punto, un proceso de educación o formación del alma individual que contribuye a distinguir las condiciones diferentes en que uno se encuentra. Cualquiera sea la actitud que uno adopta hacia otro interlocutor en la conversación se encuentra estrechamente relacionada con la condición en que se encuentra el alma individual; lo que querría subrayar en este punto es que Platón parece estar interesado en indicar que el tipo de discurso que uno suele practicar se vincula con el modo en que uno se encuentra dispuesto: si el propio carácter es malo su discurso será sofístico y uno se verá íntimamente involucrado con el discurso agónico y con la controversia, así como con las prácticas que le son propias: bromear e intentar hacer caer en el error a su interlocutor lo más que pueda. En cambio, si el propio carácter es virtuoso y uno está seriamente interesado en alcanzar la verdad, uno pasará su tiempo en la dialéctica y en la práctica de lo que caracteriza al discurso dialéctico: uno no solo tendrá seriedad al tratar el asunto en discusión, sino que corregirá con gentileza a la persona con la que está hablando y le mostrará sus errores (*Teet.* 167e3-168a2). En todo caso, el que practica una verdadera conversación dialéctica procederá con gentileza y amistad (tal como sugiere el pasaje del *Men.* citado arriba) y procurará mantener un diálogo con un espíritu de colaboración. Al comienzo mismo del *Teet.* Sócrates advierte que, al instar a los demás a decir qué es el saber, podría estar comportándose con rudeza por su "amor a los argumentos" (φιλολογία; *Teet.* 146a2). Para dar cuenta de su conducta Sócrates explica su rudeza argumentando que estaba preocupado por hacer que las personas dialoguen y se vuelvan amigas y sociables. De este modo, un *lógos* que está preocupado por transformar la condición individual en lo que es mejor no puede ser violento o descortés, ya

que, como lo nota el vocero Sócrates en el *Teet.* (172d-173b) y en otros diálogos, la dialéctica de preguntas y respuestas no es por "amor al triunfo" (φιλονικία).[20]

En una verdadera conversación filosófica los λόγοι (entendidos como "tesis" o "argumentos dialógicos") desempeñan un papel decisivo: lo habitual es hacer que uno de los interlocutores (generalmente el personaje Sócrates de los diálogos iniciales, medios y tardíos) infiera conclusiones a partir de lo que otro interlocutor ha admitido o convenido como punto de partida de la discusión. Si esas conclusiones están de acuerdo con los *lógoi* que oficiaban de puntos de partida, esos *lógoi* eran efectivamente firmes y las creencias que describían pueden seguir siendo mantenidas. Si no, el diálogo –y con él la refutación de la tesis inicial– permite exhibir la debilidad de la creencia que está expresada en el *lógos* y modificar dicha creencia y el eventual error implícito en ella. En suma, lo que el discurso dialógico de preguntas y respuestas permite hacer es corregir el error de quien participa de una discusión filosófica. Digo que los *lógoi* involucrados en una verdadera conversación filosófica deben ser "tesis o argumentos dialógicos" porque lo que quiero decir es que si lo que los interlocutores realmente desean es alcanzar la verdad, entonces, deben estar dispuestos a reconsiderar sus *lógoi* y, si es necesario, a corregirlos. De este modo, en una verdadera conversación filosófica los propios *lógoi* no pueden ser "agónicos" o solo en vista de la discusión. Al proponer un *lógos* un hablante filosófico debe asumir un compromiso respecto de lo que se sigue de su propio *lógos*, lo cual implica el hecho de estar bien dispuesto a aceptar con nobleza un *lógos* mejor, al menos toda vez que el *lógos* de otra persona sea realmente mejor.

Ahora bien, si uno pone atención a lo que Platón sugiere en otros diálogos, no debería sorprender que tampoco la tercera definición de ἐπιστήμη ("opinión verdadera más un *lógos*") no sea aceptada, pues el *lógos* puede ser solo una condición necesaria de conocimiento o saber, no suficiente. En efecto, argumenta Platón, "quienes no son capaces de dar ni de recibir el *lógos* de cada cosa (δοῦναί τε καὶ ἀποδέξασθαι λόγον) no pueden llegar a saber bien lo que afirmamos que es necesario saber" (*Rep.* 531e4-5).[21] Y ello es así, porque el único caso en que un *lógos* puede ser condición necesaria y

[20] En *Gorg.* 515b5 Calicles acusa a Sócrates de ser un φιλόνικος; y Sócrates responde: "Pero no te estoy interrogando por amor al triunfo, sino porque en verdad quiero saber (ὡς ἀληθῶς βουλόμενος εἰδέναι) de qué modo piensas que el involucrarse en política debe darse en nosotros" (*Gorg.* 515b6-8). ¿Por qué piensa Calicles que Sócrates está actuando con φιλονικία? Probablemente porque Calicles identifica sus propios métodos de argumentación en el discurso previo de Sócrates. Que este puede ser el caso se muestra por el hecho de que Calicles se rehúsa a responder y Sócrates responde por él. Una escena paralela puede verse en *Prot.* 360e3-4, donde el interlocutor expresamente dice que está siendo forzado a responder porque si no lo hace Sócrates no puede ganar la discusión (φιλονικεῖν). De todos modos, en ambos pasajes Sócrates está preocupado, una vez más, por mostrar que está comprometido con el argumento dialógico. En *Parménides* 128d6-7 φιλονικία también tiene el sentido de "espíritu competitivo", un rasgo propio de los jóvenes (véase también 128e2). Para un uso similar de φιλονικία véase también *Laques* 194a8.

[21] Cf. también *Rep.*, 534b3-6: "¿llamas 'dialéctico' al que aprehende o capta el lógos de la esencia (οὐσία) de cada cosa? (τὸν λόγον ἑκάστου λαμβάνοντα τῆς οὐσίας). Quien no lo aprehende, en la medida en que no es capaz de dar un lógos de dicha cosa, ni para sí mismo ni para otro, no tiene comprensión (νοῦς) de esa cosa".

suficiente del saber es aquel en el que no es posible refutar ese *lógos*. Pero, al parecer, no hay ningún *lógos* que sea irrefutable.[22] Ahora bien, si lo que he estado argumentando es correcto, debería ser claro ya que para ser capaz de admitir que el propio argumento es erróneo, uno necesita encontrarse en un cierto estado disposicional que acompañe sus propios estados de creencia. Dicho de otra manera, si uno no se encuentra apropiadamente dispuesto y preocupado respecto de la verdad –y no preocupado por ganar la discusión o mostrarse como un argumentador habilidoso frente a una audiencia–,[23] uno no será capaz de traer claramente ante su mente el poder de un argumento. Contra la ignorancia y la estupidez ningún argumento es persuasivo o, lo que es más, no hay argumento posible. En la siguiente sección de este capítulo regresaré a este importante tema; por ahora me limitaré a señalar que, si este enfoque es razonable, Platón estaría estableciendo que cualquier conversación cuya meta es alcanzar la verdad presupone que los hablantes se encuentren bien dispuestos para descubrir lo que es verdad. Si así no fuera, no se comprenderán entre sí y no aceptarán las "buenas razones" que el otro podría estar dando.

Todo lo que decimos expresa lo que creemos de las cosas y los estados de cosas; cuando alguien (honesta y firmemente) dice que "*x* es *p*" es porque, efectivamente, cree que "*x* es *p*", esto es, cree que el *lógos* "*x* es *p*" es verdadero. Pero nadie, como indica el Sócrates del *Teet.*, admite o reconoce que su propia creencia es falsa (*Teet.* 171b4; 200a3). Nadie cree que lo que cree es falso. Ahora bien, creer que uno está diciendo la verdad

[22] Excepción hecha del mejor y más irrefutable de los *lógoi* humanos del *Fedón* (85c9-d1). Si se puede confiar en el [Platón] de la *Carta VII*, un *lógos* se compone de nombres y predicados, de modo que no puede ser lo suficientemente estable (343b4-6: καὶ μὴν περὶ λόγου γε ὁ αὐτὸς λόγος, εἴπερ ἐξ ὀνομάτων καὶ ῥημάτων σύγκειται, μηδὲν ἱκανῶς βεβαίως εἶναι βέβαιον). *Λα "δεβιλιδαδ δε λοσ λῴγοι"* (τὸ τῶν λόγων ἀσθενές) también la sugiere Platón en *Crát.* 438d2-8. En *Tim.*, 29b-c, sin embargo, Platón hace notar que los discursos (lógoi) están emparentados con aquello que explican: los que se refieren al orden estable, firme y evidente (*i.e.* a las Formas) con la ayuda de la inteligencia son estables e infalibles (o, como dice Platón, "irrefutables e invulnerables": ἀνελέγκτοις προσήκει λόγοις εἶναι καὶ ἀνικήτοις; *Tim.* 29b7-8). Los que se refieren a lo que se asemeja a lo inmutable, dado que se trata de una imagen, deben ser verosímiles, probables (*eikótas*), y, en el mejor de los casos, proporcionales (*anà lógon*) a los discursos infalibles: "lo que el ser (οὐσία) es a la generación o al devenir (génesis), la verdad es a la creencia (πίστις; *Tim.* 29b-c). Ahora bien, los únicos *lógoi* que son irrefutables son aquellos cuyos objetos son las Formas. El problema con este tipo de objeción es que en el *Teet.*, o no hay Formas o si las hay no están operando (lo cual sugiere fuertemente que los *koinà* de *Teet.* 185e no son Formas, sino meros predicados universales; sobre este punto en particular cf. Sedley 2004: 106-107). Para una balanceada defensa de la tesis de que en el *Teet.* no hay Formas cf. Ferrari 2002: 156, 174, especialmente 160-164. Creo, de todos modos, que se trata de énfasis diferentes, porque, como puede verse al comienzo de esta nota, aunque en el *Crát.* hay Formas, Platón sugiere allí, de todos modos, la debilidad de los *lógoi*. Sobre la idea de que todo *lógos* es refutable cf. Trabattoni 1994: 158-159.

[23] Este es el caso del orador o del sofista, según Platón (*Gorg.* 471e2-472c1; 474a5-b1; véase también *Teet.* 172d-173a. Especialmente significativo es el pasaje de *Teet.* 173a1-3: "Así pues, por todo esto, se vuelven vehementes y agudos pues no solo saben adular a su amo con un argumento, sino también halagarlo con su acción, pero en cuanto a su alma se vuelven pequeños e incorrectos". Como es obvio en el contexto, el "amo" al que los retóricos adulan es la audiencia ante la cual hablan esperando ser favorecidos por ella.

no garantiza que uno lo esté efectivamente haciendo. Hay, como es obvio, formas de autoengaño en las que lo que uno cree no es realmente lo que uno cree. Se trata de formas de irracionalidad que pueden describirse de la siguiente manera: aunque uno sabe –en algún sentido de "saber"– que la acción o actitud de uno merece censura (o incluso desprecio por parte de otra persona), uno se persuade a sí mismo de que tal acción o actitud no merece censura o desprecio. Ejemplos tales como "fumar es dañino, pero solo estoy fumando un cigarrillo" muestran el tipo de auto-persuasividad que empleamos en la vida y experiencia diarias. Su meta es sustituir una creencia por otra; de hecho, lo que el agente hace es reemplazar una creencia (en relación consigo mismo) que le causaba dolor ("fumar es dañino") por otra creencia que lo alivia de su dolor ("fumar es dañino pero es un solo cigarrillo"). Es irracional creer algo por el hecho de que una creencia semejante nos libera del dolor, es decir, es irracional creer algo que en realidad uno no cree. Al menos en principio, como enseña el *Teet.* de Platón, nadie está dispuesto a creer que lo que cree no es cierto; si alguien cree que lo que cree es falso, de hecho reemplaza tal creencia por otra. Como he indicado arriba, creer que uno está diciendo la verdad no garantiza que uno lo esté efectivamente haciendo. Hacia el final del *Teet.* Platón vuelve sobre este importante detalle.[24]

Creo que, al menos parte de la relevancia de esta observación, yace en el hecho de que, si se acepta sin discusión (*i.e.* sin *lógos*) que la propia creencia respecto de la calidad del propio estado cognitivo es garantía suficiente de certeza, el método de la discusión dialógica no puede funcionar, pues si para cada individuo es suficiente su propio criterio subjetivo para decidir si su creencia es verdadera o falsa, no podrá ser capaz de reconocer el propio error y , por tanto, en caso de que efectivamente estuviese en el error, no será capaz de modificarlo. En realidad, Platón explícitamente observa esto al hacer notar que si la tesis protagórea es verdadera y las apariencias y opiniones de cada uno son correctas, es inútil o un verdadero sinsentido (φλυαρία) inspeccionar y tratar de refutar las apariencias y opiniones de cada uno de los demás (*Teet.* 161e7-162a2). Sin duda, si todo el mundo está en la verdad, nadie necesita corregir su propia opinión. De este modo la doctrina de Protágoras paraliza la posibilidad misma de conversar dialógicamente, buscando lo que es verdad, pues, según él, todo el mundo está en la verdad. Y si todo el mundo está en la verdad, no hay necesidad de buscarla. En contra de la tesis sensista que Platón asocia a la epistemología de Protágoras (*i.e.* lo que a mí me parece así es para mí, y lo que a ti te parece así es para ti, no importa que lo que a mí me parece y que lo que a ti te parece sean tesis opuestas; *Teet.* 152a6-b3), Platón piensa que no hay un criterio subjetivo o psicológico de verdad y que cada uno no puede ser medida (o medida última) de la verdad o falsedad de sus propias creencias.

La posición protagórea del *homo mensura* implica,[25] en opinión de Platón, una consecuencia extremadamente sutil (κομψότατον; *Teet.* 171a6) que, en última instancia, la debilita y la desactiva: si Protágoras reconoce que todos opinan lo que es (o "lo que es el caso"; τὰ ὄντα δοξάζειν ἅπαντας), está reconociendo que la creencia

[24] "El que atrape la ignorancia, dices, opinará falsedades [...], sin duda no considerará que sus opiniones son falsas [...], sino que son verdaderas y, como si supiera, se dispondrá respecto de lo que incurre en falsedad". (*Teet.* 200a3-5.)

[25] Para la cual véase el capítulo 2.

(οἴησις) de los que tienen una opinión contraria a su propia creencia (los que creen que la creencia u opinión de Protágoras es falsa) es verdadera. Si Protágoras reconoce que las creencias de los que consideran que él está en la falsedad son verdaderas, deberá reconocer entonces que su propia creencia es falsa. Pero como los demás no reconocen que están en la falsedad y Protágoras reconoce que todas las opiniones son verdaderas, tendrá que reconocer que su tesis de que cada hombre es medida no puede ser verdadera para nadie, ni para otro ni para sí mismo (*Teet.* 171a6-c7).[26] Así pues, el núcleo de la objeción platónica a la posición protagórea es que, si Protágoras tiene razón, no hay posibilidad de error; pero el hecho es que siempre hay error, de modo que, si uno eventualmente está equivocado y sigue la tesis de Protágoras, se ve impedido de corregir el propio error. Porque si las creencias de todo el mundo son verdaderas, nadie puede estar equivocado.

Sócrates señala que las siguientes tres tesis han resultado ser la misma:

(*i*) todo está cambiando todo el tiempo,

(*ii*) el hombre es la medida de todas las cosas, y

(*iii*) conocimiento es percepción.

Quisiera concentrarme brevemente en (*ii*) y (*iii*): tanto la identificación de conocimiento con percepción como el relativismo de Protágoras (toda apariencia es verdadera para la persona de la cual dicha apariencia es tal apariencia)[27] se supone que son equivalentes. Ahora bien, si según la epistemología de Protágoras

(*a*) para cada uno lo que opine a través de la percepción va a ser verdadero y

(*b*) si una persona no percibe mejor lo que otra persona experimenta, y si

(*c*) uno no puede tener más autoridad para examinar si la opinión de otra persona es correcta o errónea, sino que cada uno puede juzgar si lo que pertenece a uno mismo es correcto o no, entonces,

(*d*) no es claro por qué habría que considerar que Protágoras es sabio (*Teet.* 161d-e).

Dicho de otra manera, si la tesis de Protágoras es correcta, la distinción entre ignorante y sabio no puede hacerse. En *Crát.* 386b-c Platón pone énfasis en otra consecuencia de la posición de Protágoras: su tesis es incompatible con la afirmación de

[26] Esta es la llamada "auto-refutación" de Protágoras, sobre la cual ha habido una importante cantidad de calificadas discusiones. Véase las posiciones de Waterlow y Fine, citadas y comentadas brevemente en el capítulo 2, n.8. La interpretación de que la tesis de Protágoras es auto-refutatoria se remonta a Sexto Empírico (*M* VII 389-390), aunque como ha mostrado Burnyeat, la tesis subjetivista (según la cual toda apariencia es verdadera, pero al mismo tiempo parece que no todo es verdadero, de donde se sigue que no toda apariencia es verdadera) no fue sostenida por el Protágoras "real". Sobre este asunto cf. Burnyeat, 1976: 172-195, en 172, y M. Burnyeat, 1990: 28-31.

[27] Como es obvio a partir del contexto, la forma verbal "aparece" (φαίνεται) puede entenderse de dos modos: de un modo fenoménico o fisiológico (tal como en "ese viento se me aparece frío") o de un modo cognitivo (tal como en "me parece que el viento es frío"). Para la proximidad semántica de apariencia (φαντασία, en el sentido fisiológico) y "opinión" (δόξα, por supuesto, en el sentido cognitivo) véase *Teet.* 161e8.

que algunas personas son inteligentes y algunas otras no. Además, la tesis del *homo mensura* involucra otra consecuencia negativa para Protágoras mismo como maestro: si cada uno es la propia medida de su propio conocimiento, nadie puede ser maestro de otro, pues nadie sabe más que otra persona. De acuerdo con Platón, Protágoras dice que cada uno es la medida de su propio saber para ganar el favor popular. Hay al menos dos maneras de entender esto:

(*i*) cuando Protágoras establece que hay una sabiduría superior, lo hace para ganar el favor popular.

(*ii*) Protágoras no es sincero cuando establece que cada uno es la medida de su propio saber, sino que lo hace para adular a la gente.

Lo que en opinión de Platón parece bastante claro es que la afirmación de Protágoras acerca de la sabiduría superior es incompatible con su propia posición. Esta parece ser la consecuencia que el mismo Platón infiere cuando argumenta que el que tiene una competencia es aquel cuyo juicio es más autorizado (*Teet.* 178e-179a). Protágoras mismo, al reconocer que él mismo sobresalía en un área de especialización, admitía que, aun cuando todo el mundo tiene su propio criterio, no todo criterio es igualmente autorizado en un dominio de especialización, sino que hay personas que tienen autoridad por su conocimiento o habilidades percibidas en un dominio de especialización. No es cierto, por lo tanto, que uno pueda ser medida de lo que es y de lo que no es, pues algunos son más sabios que otros, y ellos son los que legítimamente son medida (cf. *Teet.* 171a; 179b).

Ahora bien, como lo muestra la defensa que Sócrates lleva a cabo de la posición de Protágoras (*Teet.* 166d-167a),[28] este puede seguir manteniendo su posición básica de que cada uno es medida de lo que es y de lo que no es, aunque entre cada persona haya una enorme diferencia por el hecho de que para unos son y aparecen unas cosas, en tanto que para otros otras (166d2-4). El tono "dialógico" (*i.e.* no erístico) en el que en la "defensa de Protágoras" Sócrates traduce la posición protagórea indica que, a pesar de que Platón no puede aceptar la tesis de Protágoras, encuentra componentes suficientemente atractivos como para someterla a un análisis filosófico, cuyo resultado final debería ser "lograr un estado disposicional (ἕξις) mejor" en el sujeto (*Teet.* 166a-b). Ese estado disposicional mejor es, en último término, *epistéme*: no creer saber lo que uno no sabe (*Teet.* 210c3-4). En la reinterpretación que hace el personaje Sócrates de Protágoras en el *Teet.*, Protágoras no estaría dispuesto a decir que no hay sabiduría ni sabios, sino que llama "sabio" *a quien sea capaz de producir un cambio en un sujeto.* Esta es una observación relevante en vistas de la plausibilidad del argumento de Protágoras y, puesto en boca del personaje Sócrates, es también importante para lo que me propongo sugerir en este capítulo. En efecto, la observación ayuda a mostrar que las afirmaciones (*i*) "todas las creencias son verdaderas para aquellos que las tienen" y (*ii*) "algunas personas son más sabias que otras" no son necesariamente incompatibles pues, al ser todas las apariencias

[28] La "defensa de Protágoras" muestra que, aunque Platón no leyó a Quine ni a Davidson, uno podría pensar que si lo hubiese hecho probablemente habría hecho suyo el "principio de caridad" (cf. Davidson, 2004: 35-36).

verdaderas, las diferencias en las apariencias no son diferencias en cuanto a la verdad o la falsedad, sino en cuanto a la bondad o la maldad, o sea en cuanto a la calidad de tales apariencias.[29] Sin embargo, el núcleo de la objeción de Platón a la posición de Protágoras continuará siendo enfatizado y, a mi juicio, tal objeción está completamente justificada en la medida que, si no se la formula, el método filosófico –propuesto por Platón en términos de discusión dialógica tendiente a modificar el estado disposicional de los interlocutores y, por tanto, sus estados de creencia– no puede proceder. De hecho, si toda opinión es verdadera, el método de preguntas y respuestas de la investigación filosófica tanto como el requisito de dar y recibir una explicación (que en *Rep.* 531e4-5 se identifica con la misma dialéctica) de aquello a favor de lo cual uno está argumentando no pueden funcionar. Dicho de otra manera, si todas las tesis son iguales, la verdad no puede alcanzarse porque, aun cuando se acepte la opinión de que todas las apariencias son verdaderas –para aquel ante el cual aparecen–, ello no significa que todas las apariencias son verdaderas más allá del criterio de verdad subjetivo que Protágoras está avalando. Si uno habla de juicios que están de acuerdo con lo que es verdadero, es porque uno implícitamente está admitiendo que hay otros juicios que no son verdaderos.[30]

III. Conocimiento y estado psicológico

Dejo de lado los refinamientos del argumento de Platón en este punto pues me interesa concentrarme en un aspecto que es importante para el tema que me ocupa: la discusión dialógica debe apuntar a efectuar un cambio que, basado en la educación o formación, vaya de una disposición o condición (ἕξις) hacia una mejor (*Teet.* 167a3-5; cf. también *Gorg.* 515b-c; *Prot.* 318b3-4). Dicha disposición o condición mejor es la condición que el alma ha alcanzado como un resultado del aprendizaje o del entrenamiento en diferentes formas de conocimiento (κτᾶταί τε μαθήματα; *Teet.* 153b9-c1) y este estado o condición es lo que el "socrático" Platón del *Teet.* entiende por "saber" o "conocimiento". Es cierto que estos juicios se encuentran dentro de un contexto en el que la razonabilidad de la tesis de que todo está en movimiento se intenta probar; así, aprender y tener cuidado, que son movimientos, garantizarían que el alma se vuelve mejor. De un modo similar, como se ha mostrado antes, lo caliente y el fuego, que producen y gobiernan todo lo demás, son producidos por medio del movimiento y la fricción. La conclusión general del argumento es que el movimiento es el bien, tanto en el alma como en el cuerpo (*Teet.* 153a-c). No obstante, la tesis de que el argumento dialógico debe apuntar a efectuar un cambio que, basado en la educación, vaya desde una disposición o condición hacia una disposición o condición mejor ya está presente en diálogos anteriores al *Teet.* y, sostengo, constituye una genuina creencia de Platón, independientemente del contexto

[29] La sabiduría superior de un hombre consistiría en su capacidad de sustituir apariencias buenas o beneficiosas en lugar de las malas o dañinas. Este es un modo de seguir manteniendo (i) y (ii). Véase Mc.Dowell 1973: 165.

[30] Sobre esta probable consecuencia de la tesis de Protágoras véase Trabattoni 1994: 251-252.

dialéctico dentro del argumento del *Teet.* para mostrar que hay algunos indicios de que la tesis de la movilidad es correcta.[31]

Pero, ¿cómo puede ser aprehendida con precisión una condición o estado en una sola definición? Este es el tipo de problema que hay que enfrentar en los diálogos tempranos de Platón del tipo "¿qué es *X*"?, en los que el problema de fondo parece que ser que conocer *X* (siendo ese *X* una ἕξις del alma, como, piedad, templanza o justicia) no es lo mismo que conocer *que X* es tal o cual cosa. Podría objetarse que, en realidad, Platón da definiciones positivas de algunas ἕξεις, tales como "valentía" ("la conservación de la creencia producida por la ley a través de la educación acerca de lo que las cosas son y de qué tipo de cosas hay que temer"; *Rep.* 429b7-8) o "templanza" ("un cierto orden, es decir, el auto-control de ciertos placeres y deseos"; *Rep.* 430e4-5). L. P. Gerson ha argumentado recientemente que estas definiciones "sirven como burdas guías para el juicio" y no nos dan "definiciones técnicas, sino principios útiles para evaluar las afirmaciones de que este o aquel estado de la persona es temperado o valiente".[32] Si Gerson tiene razón, ni siquiera en este caso Platón estaría ofreciendo definiciones reales de estados disposicionales. Si este enfoque es al menos atendible, me parece que la "lectura disposicional" de este y otros pasajes del *Teet.* explica el énfasis que pone Platón para mostrar que cualquier intento de aprehender qué es *epistéme* en una definición es insuficiente. Aunque la refutación de una definición específica contribuye a mostrar que el objeto en examen (en este caso *epistéme*) ayuda a mejorar la propia disposición como método terapéutico, no es suficiente para mostrar apropiadamente *todo* lo que es *epistéme*. No obstante ello, la etapa del *lógos* debe ser llevada a cabo; si así no se hiciera, el interlocutor no podría advertir los límites de su tesis (*i.e.* de su propio *lógos*) y la eventual debilidad contenida en la creencia que es expresada en su *lógos*. Este es el único modo en que uno podría ser conciente de que la refutación ha sido correcta y, como un resultado de la discusión, dicha refutación se traducirá en un cambio disposicional en la persona que ha sido refutada y así el sujeto puede comenzar a advertir otro aspecto de lo que es conocimiento: no creer saber lo que en realidad no sabe (*Teet.* 210c3-4).

La identificación del sentir con el (a)parecer (tanto en su sentido fisiológico como cognoscitivo) y las consecuencias que ello conlleva para establecer un criterio que no se limite al parecer subjetivo termina por mostrar que la primera definición de conocimiento debe ser rechazada;[33] La segunda definición ("*epistéme* es opinión

[31] A modo de ejemplo, cf. *Gorg.* 515b-d; *Prot.* 318a-d y, especialmente, *Men.* 84a-b, donde la ausencia de perplejidad del esclavo se vincula al estado o condición que dispone a la persona a pensar que conoce algo, aun cuando no lo conoce, y, por tanto, responde con confianza como si supiera, y ni siquiera consideró dudar (οὐχ ἡγεῖτο ἀπορεῖν; 84a7). Después de la discusión dialógica, en cambio, el esclavo piensa que se encuentra en un estado de aporía o perplejidad, tal que no sabe ni cree saber que sabe. Por consiguiente, concluye Sócrates, "se encuentra en un estado o disposición mejor" (βέλτιον ἔχει; 84b3) con respecto a lo que no sabe. Finalmente, Sócrates sostiene que, al hacerlo estar en perplejidad, se ha hecho un beneficio al esclavo, puesto que ahora es conciente que no sabe. Hacia el final de este capítulo discuto la relevancia de la aporía en la investigación filosófica, según Platón.

[32] Gerson 2006: 52.

[33] He comentado las razones fundamentales por las cuales Platón rechaza la primera definición de Teeteto en el capítulo 2, sección III.

verdadera"; *Teet.* 187b5-6) surge una vez que se han mostrado las limitaciones que tiene la tesis sensista inicialmente sostenida por Teeteto, de donde se impone reconocer que hay que salir del plano meramente sensible. Así pues, argumenta Platón, si el conocimiento (y junto con él el ser y la verdad) no puede encontrarse en el dominio de las impresiones sensibles o estados afectivos (παθήματα), sino en el de la evaluación racional (συλλογισμός; *Teet.* 186d2-3) de tales impresiones o estados afectivos, el conocimiento debe darse en un cierto tipo de creencia, una "creencia verdadera", en la cual alcancemos el ser y la verdad. Pero, como sabemos, esta posición también debe rechazarse, por cuanto Platón también descarta la tesis de que conocimiento es creencia verdadera: si una condición necesaria de tener la verdad es alcanzar el ser (τυχεῖν, ἅψασθαι; *Teet.* 186c7-d5), y una condición necesaria de tener conocimiento es alcanzar la verdad (185c5ss.), entonces, una creencia verdadera no puede identificarse con alcanzar el ser y la verdad. ¿Significa esto que en el *Teet.* Platón no entiende "verdad" en un sentido proposicional? Tal vez, pero el asunto no es tan simple pues Platón está especialmente interesado en señalar que si uno sabe algo debe ser capaz de decir qué es: si uno ignora *qué* es algo, no puede decir *cómo* es, una observación que aparece varias veces en algunos diálogos tempranos (*Laques* 190c6; y *Men.* 71b; 86d3ss.) y también en el *Teet.* (147b2-3; 200d).[34] Claro que esta es una forma de decir que para conocer algo hay que ser capaz de definirlo correctamente.

Ahora bien, a pesar del hecho de que Platón expresamente dice que la discusión no se llevó a cabo para descubrir lo que no es *epistéme* sino para descubrir lo que es (*Teet.* 187a), luego de rechazar las tres definiciones presentadas para su examen, termina diciendo lo que no es *epistéme*, no lo que es: *epistéme* no es sensación, ni opinión verdadera ni opinión verdadera acompañada de *lógos*. Además, aunque Platón señala que es desvergonzado que los que no saben qué es el saber o el conocimiento declaren o manifiesten (ἀποφαίνεσθαι) cómo es (196d-e), ante la imposibilidad de llegar a un definición precisa de *epistéme*, él mismo opta por hablar del saber en términos del cómo, no del qué (197a3-4). En este punto, la discusión desarrollada en términos de cómo es la *epistéme* se concentra en lo que "dicen" o lo que la "gente dice hoy en día" que es el saber (ὃ νῦν λέγουσιν τὸ ἐπίστασθαι; 197a8): el saber es "un tener" (ἕξις; 197b1).[35] Se introduce ahora una importante distinción aplicada al saber: el saber puede entenderse como potencialidad o como actualidad. El saber como posesión es el mero poseer un saber sin usarlo o hacerlo efectivo (en el modelo del aviario que se introduce más adelante, las aves que están volando en la jaula son saberes en el sentido de "poseer

[34] Ya sea que *Rep.* I haya sido un texto temprano de Platón que más tarde se agregó a la obra o que constituya una parte genuina de la *Rep.* como un todo puede advertirse el mismo principio metodológico, según el cual hay que saber primero el qué para luego estar habilitado para hablar del cómo de algo (al comienzo de *Rep.* II el mismo Platón sugiere que hay una continuidad dramática entre *Rep.* I y II). En las líneas finales de *Rep.* I el personaje Sócrates advierte que ha dejado de lado la investigación relativa a qué es la justicia (τὸ δίκαιον ὅτι ποτ' ἐστίν) para lanzarse al examen de si es un vicio, ignorancia, sabiduría o virtud. La conclusión de Sócrates es sugerente: después del diálogo ha resultado que no sabe nada (μηδὲν εἰδέναι; *Rep.*, 354c1-2) pues si uno no sabe qué es la justicia no podrá saber si es o no una virtud.

[35] Es la misma definición que da el sofista Dionisodoro en Platón, *Eut.* 277b.

un saber", es decir, se trata de un saber que está disponible para ser usado cuando sea necesario; el saber entendido como tener el saber significa no solo la posesión del saber, sino también su uso efectivo (como el que posee un manto y se lo pone, cuando lo viste se dice que lo tiene). En el modelo del aviario, cuando uno captura una de las aves-saberes que están en la jaula, actualiza ese saber, porque ahora, además de poseerlo en un sentido pasivo o potencial, lo utiliza. Conocer como "tener conocimiento" indica el estado del alma individual cuando uno lleva a cabo las actividades que son propias del alma: creer (u opinar: δοξάζειν) –que es una forma de pensar; *Teet.* 187a7-8; 190a)– examinar (σκοπεῖσθαι), discernir (κρίνειν; *Teet.* 186a10; b7-8).[36] Si Platón piensa que esta es una caracterización correcta del saber, parece estar desactivando mi sugerencia, pues ahora el saber o conocimiento no sería el estado disposicional como "capacidad de saber" sino como actividad o ejercicio de tal capacidad. Como veremos abajo, sin embargo, el uso que hace Platón de ἕξις y sus derivados (sobre todo en la forma verbal –ἔχειν– acompañada por un adverbio de modo) permite entender la disposición en la que consistiría el conocimiento en un sentido pasivo de "estar dispuesto a" y no necesariamente en una actividad del ejercicio efectivo de una capacidad.

Creo que el pasaje del *Men.* que he comentado antes, en el que se distingue opinión verdadera de conocimiento, tiene al menos alguna similitud con la definición de conocimiento como creencia verdadera acompañada de *lógos* en el *Teet.* No estoy sugiriendo que se trate de lo mismo en uno y otro caso; mi sugerencia es mucho más modesta: pienso que en este pasaje del *Men.* aparece adelantada la importante idea de que no basta con tener una creencia verdadera para tener un genuino conocimiento, sino que además de eso debe haber un factor que sea capaz de justificar tal creencia verdadera. La sugerente definición de conocimiento del *Men.* como una creencia verdadera que está amarrada a un *logismós* de la *aitía* introduce, creo que por primera vez en la obra platónica, el ingrediente de la justificación que debe tener toda creencia verdadera para convertirse en conocimiento o saber propiamente dicho, una sugerencia que al menos parte de las discusiones epistemológicas contemporáneas sigue teniendo en cuenta. Lo desconcertante es que Platón, con

[36] El alma tiene dos modos de hacer su examen: a través de un poder corpóreo o por sí misma (cf. *Teet.* 185a4-e8). Cuando su examen lo lleva a cabo a través de un poder o facultad corpórea no será capaz de percibir cualidades comunes a dos sensaciones que provienen de dos órganos sensorios diferentes; en el segundo caso las propiedades que percibe son comunes a todos los objetos sensibles (185c-186a). Aunque percibe tales propiedades comunes a través de un sentido (como el tacto, por ejemplo, 186b3), lo que percibe no es algo sensible en sentido estricto, Platón dice que el alma examina y discierne las cosas que ella "intenta alcanzar por sí misma" (186a4), esto es, lo semejante y lo desemejante, lo idéntico y lo diferente, lo honroso y lo deshonroso, es decir los "comunes" (τὰ κοινά; *Teet.* 185e1). Pero el alma también percibirá a través del tacto (διὰ τῆς ἐπαφῆς αἰσθήσεται) la dureza y la blandura de lo duro y de lo blando, lo que nuestra alma en sí misma procura discernir (186a6-9). Sin embargo, el hecho de que el alma se concentre en el examen y discernimiento del ser de las cualidades sensibles, muestra la relevancia de las actividades mentales en la organización del dominio sensible. Tanto la dureza como la blandura son comunes a todas las sensaciones de dureza o blandura, pero ni la dureza ni la blandura son duras ni blandas en un sentido estrictamente sensible. Para una discusión más detallada de este y otros detalles relacionados remito al capítulo 2.

su estilo persuasivo y, en cierto modo, perverso de hacer filosofía, una vez que lanza esa potente definición de conocimiento ("opinión verdadera con una justificación") comienza a hacer notar significados de *lógos*, el ingrediente de esa definición de conocimiento que garantizaría lo que tiene que ver con la condición suficiente, que harían falsa o absurda la tercera definición. Aunque esta última definición también es rechazada, dentro del curso de la refutación hay algunas indicaciones que son particularmente atractivas para la lectura que estoy proponiendo: cuando uno ha aprehendido la creencia verdadera de algo sin *lógos*, dice Platón, la propia alma se encuentra en la verdad (ἀληθεύειν) acerca de lo que está haciendo su examen, pero no lo conoce ("y la *dóxa* que carece de explicación –ἄλογος– está lejos de ser conocimiento" (τὴν δὲ ἄλογον ἐκτὸς ἐπιστήμης; 201c9-11). Esto es así porque quien es incapaz de dar y recibir un *lógos* (δοῦναί τε καὶ δέξασθαι λόγον) de algo no tiene conocimiento de ese algo (cf. 202c2-3), probablemente implicando que una opinión verdadera sola está siempre dispuesta a 'escapar del alma de una persona', tal como Platón había observado en el *Menón* (δραπετεύουσιν ἐκ τῆς ψυχῆς, 98a2) en relación con la opinión verdadera. Pero si uno ha dado y recibido un *lógos* de ella, puede encontrarse en un estado o condición perfecta respecto del conocimiento (τελείως πρὸς ἐπιστήμην ἔχειν; 202c2-5), o sea, puede encontrarse perfectamente dispuesto respecto del saber, y eso ya es, en cierto modo, "saber".

La expresión λόγον διδόναι (δοῦναι) es habitual en Platón cuando lo que se requiere es explicar o justificar algo: un rito (como en *Men.* 81a11-12), o una tesis (acerca de una investigación sobre la felicidad o infelicidad humanas, como en *Teet.*, 175c-d). Más aún, Platón identifica el dar y recibir un *lógos* con la dialéctica misma (cf. *Rep.* 531e5-6). Pero en el pasaje del *Teet.* recién citado la sugerencia de Platón es particularmente sutil: en un sentido, el texto parece avalar la tercera definición: si mi creencia verdadera tiene una justificación (*lógos*), puede volverse conocimiento. Como sabemos, Platón rechaza esta tercera definición al mostrar significados de *lógos* que hacen incoherente la caracterización de *epistéme* como "creencia verdadera acompañada de *lógos*". Por ejemplo, si en la definición "conocimiento o saber (*epistéme*) es una creencia u opinión verdadera acompañada de explicación" (*Teet.* 201d) *lógos* ("explicación") significa "los elementos primeros" a partir de los cuales estamos compuestos nosotros y las demás cosas, y si tales elementos no tienen explicación (por ser lo que explica y, por tanto, no pueden derivar de otra cosa y, en ese sentido, pueden ser nombrados "en y por sí mismos" pero no puede decirse nada más de ellos), resultan incognoscibles. Pues una explicación (*lógos*) es el resultado de un entrelazamiento de nombres ("*x* es *y*", pero de los elementos primeros no puede hacerse más que nombrarlos pero no decirse algo de ellos). Los elementos, por tanto, carecen de explicación y son, consiguientemente, incognoscibles (*Teet.* 201e-202a). O sea, si hay un solo significado de *lógos* que no signifique o implique "explicación", la definición ya no puede tener el alcance que se pretende ni satisfacer todos los casos en los que se requiere un factor que cubra los requerimientos necesarios y suficientes para dar con una caracterización apropiada de lo que es el saber.

Por otro lado, el pasaje citado arriba muestra que la propia alma puede estar en un estado de verdad pero no tener conocimiento, porque la opinión verdadera es solo una condición necesaria del conocimiento. Pero el pasaje agrega otro ingrediente que es relevante para mi interpretación: si no hay un cambio disposicional

por parte de la persona, ni siquiera es factible explorar la posibilidad de alcanzar el conocimiento. Este cambio disposicional *perfecto* (τελείως; *Teet.* 202c4) en cuanto a la posibilidad de alcanzar el conocimiento se hace presente cuando uno es capaz no solo de dar un *lógos*, sino también de recibirlo. "Dar un *lógos*" debe significar ser capaz de explicar o justificar aquello acerca de lo cual uno declara tener conocimiento;[37] recibir un *lógos* debe significar ser capaz de admitir una explicación o justificación mejor del fundamento de aquello acerca de lo cual uno creer tener un saber. Si la propia disposición es la correcta, esto puede ayudar al sujeto a deshacerse de la explicación que estaba dando acerca de algo. Pero todo esto sería posible para quien esté dispuesto a cuidarse de lo que se sigue –al menos toda vez que se siga– de los puntos de partida de su propio *lógos*. Pero esto ya implica, en cierto modo, estar dispuesto a revisar las propias creencias. Hay un aspecto que quisiera destacar en este punto y que tiene que ver con la actitud de quien, sin ser capaz de dar razón es, sin embargo, capaz de recibirla. Esto sería posible únicamente para aquel que tenga una cierta disposición o condición anímica de colaboración con el diálogo filosófico, alguien que esté dispuesto a hacerse cargo de lo que se sigue de sus propios puntos de partida. Pero esto ya implica, en cierto modo, estar dispuesto a revisar las propias creencias. Aun cuando uno todavía se encuentre en la ignorancia, si no es capaz de ofrecer un *lógos* lo suficientemente sólido como para avalar una creencia, la disposición a examinar las propias creencias puede ser decisiva a la hora de encaminarse hacia el saber. Como vimos recién, en el curso del examen de la tercera definición de *epistéme* Platón argumenta: cuando uno ha obtenido una opinión verdadera de algo pero no tiene un *lógos* (que la respalde), su alma puede encontrarse en la verdad en relación con ese algo, pero eso no significa que efectivamente conozca el objeto en cuestión (202b8-c5).

Ya he argumentado que es una genuina doctrina platónica que contra la ignorancia y la estupidez ningún argumento es persuasivo o que, en realidad, no hay argumento posible. Me parece que esto es así porque sin un cambio anímico dirigido a la dirección correcta la persona no estará dispuesta a admitir el poder de un argumento. Esto parece ser explícitamente sugerido por Platón cuando sostiene que aquellos que viven de acuerdo con el modelo (παραδείγμα) más infeliz, debido a su estupidez y suprema necedad (ὑπὸ ἠλιθιότητός τε καὶ τῆς ἐσχάτης ἀνοίας; 176e5-177a1) vivirán con los malos y asociados a los males, y dado que son personas terribles e inescrupulosas (δεινοὶ καὶ πανοῦργοι), tomarán la sugerencia de deshacerse de su estilo de vida (*Teet.* 177a6-8) como una recomendación que procede de gente que carece de inteligencia, cuando en realidad son ellos mismos los que carecen de inteligencia. Es bastante claro para mí que la estupidez que Platón implica aquí (estupidez que podría asociarse a la ignorancia en otras partes del diálogo; cf. *Teet.* 176c) no puede entenderse en términos de falta de ciertos contenidos cognitivos, sino que debe considerarse como un estado disposicional consistente en ser incapaz de admitir el propio error y en creer saber lo que uno en realidad no sabe. Así, la ignorancia de la que habla Platón es la actitud típica de una persona que es incapaz de dudar de

[37] Es decir, dar una definición correcta del objeto en examen. Véase Sedley, 2004: 153-154, quien sugiere entender *lógos* como "definición" en la expresión "dar un lógos".

sí misma, sin importar lo adecuado que pudiera ser el argumento del objetor. Esta afirmación puede parecer un poco rara, especialmente si uno lee el *Teet.* con un enfoque puramente epistemológico; pero esto es solo un prejuicio que no prueba nada. De hecho, se trata de una sugerencia platónica que también está presente en otros diálogos: recién he argumentado que si uno ha aceptado la refutación de su propio *lógos* (lo cual significa asumir las inconsistencias que se siguen de sus suposiciones iniciales) a conciencia, uno será capaz de transformar su propio estado de creencia en la dirección adecuada, pues uno será capaz de advertir la fragilidad de su supuesto saber.[38] Esta es una idea que también aparece en otros textos de Platón, aunque se la formula de manera diferente. En el *Sofista*, por ejemplo, en un pasaje en el que se discute con cierto detalle la ignorancia como una cierta deficiencia en el alma, el Visitante concluye que es un enorme y difícil tipo de ignorancia creer que uno sabe aunque, en realidad uno no sabe (Τὸ μὴ κατειδότα τι δοκεῖν εἰδέναι; *Sof.* 229c1-5). Este es un estado peculiar del alma que no puede entenderse en términos proposicionales. En realidad es "pre-proposicional" y, si lo que he estado argumentando es plausible, es la condición decisiva para permitir la discusión proposicional. Más adelante en el argumento del *Sofista*, el visitante sostiene que el alma no puede aprovechar los conocimientos que recibe

> "hasta que el que refuta avergüence al refutado cuando elimina las opiniones que interfieren con el aprendizaje y muestre a la persona purificada, creyendo (ἡγούμενον) que conoce aquellas cosas que solamente conoce y nada más [...]. Este es el mejor y más sabio de los estados". (Βελτίστη γοῦν καὶ σωφρονεστάτη τῶν ἕξεων αὕτη; *Sof.* 230d1-5.)

O sea, el mejor y más sabio de los estados es creer que uno sabe lo que en realidad sabe. Si uno ha aceptado de buena fe la refutación de su propio *lógos* –lo cual significa asumir las inconsistencias que se siguen de las suposiciones iniciales–, será capaz de transformar su propio estado de creencia en la dirección correcta pues será capaz de advertir la fragilidad de su supuesto saber. Hay un ejemplo en el diálogo que es muy significativo para mostrar que el sujeto de conocimiento está en el saber o en la ignorancia según sea su propio estado de creencia. Hacia el final del argumento del aviario (199e-200a) Sócrates parece admitir la sugerencia de Teeteto, según la cual no se ha puesto adecuadamente en el alma las aves al ponerlas únicamente como formas de saber, sino que también habría que poner las aves como formas de ignorancia. Esto

[38] Un emblemático pasaje de esta actitud puede verse en Platón, *Gorg.* 458 A 2-B 1: "¿Qué clase de persona soy? Uno de aquellos que se complace de ser refutado si está diciendo una falsedad, y se complace de refutar a alguien que esté diciendo lo que es falso, pero que no se complacería menos de ser refutado que de refutar. Pues pienso que ser refutado es un gran bien, por cuanto es mejor deshacerse de un gran mal que hacer que otro se deshaga de ese mal. Pues creo que no hay mayor mal para el hombre que una opinión falsa (*dóxa pseudés*) acerca de los asuntos que en este momento estamos discutiendo". Que la ignorancia y la estupidez de la que habla Platón en estos pasajes no puede ser ignorancia en el sentido de falta de ciertos contenidos cognitivos puede verse en *Rep.* 585b3-4, donde la ignorancia y la estupidez (ἀφροσύνη) se entienden como "vaciedad de una condición anímica" (κενότης ἐστὶ τῆς περὶ ψυχὴν αὖ ἕξεως).

ayudaría a explicar la opinión falsa como el resultado de haber atrapado formas de ignorancia, no de saber. Quien haya atrapado las aves que se identifican con formas de ignorancia, sin embargo, no considerará o juzgará que está opinando una falsedad (200a3), sino que considerará que está opinando la verdad, y, como si supiera, se dispondrá respecto de lo que incurre en falsedad (ὡς εἰδὼς διακείσεται περὶ ὧν ἔψευσται). Creerá erróneamente, por tanto, que ha dado caza al saber, no a la falta de él. Dicho de otro modo, el que está en el error no cree que esté equivocado; como he sugerido antes, nadie cree que lo que cree es falso (si se aplica esto al dominio práctico, debe decirse que un agente racional lleva a cabo una acción porque cree que lo que lleva a cabo es verdadero y, por lo tanto, bueno). Nótese la relevancia que esta idea tiene para el asunto que se está discutiendo: si es cierto que nadie cree que lo que cree es falso y, por lo tanto, piensa que es verdadero, se hace muy difícil advertir el propio error, porque cuando uno está en el error, uno no cree que lo está. Podría ocurrir que uno se da cuenta de que está en el error, pero no está dispuesto a revisar su propio error; si uno estuviera dispuesto a ser crítico (por supuesto, incluso consigo mismo), uno estaría correctamente dispuesto a advertir la debilidad de su propia explicación y que el argumento de otra persona es mejor que su propio argumento. Más aún, sería capaz de reconocer, "gentil y dialógicamente", su propio error y que lo que estaba afirmando implicaba una inconsistencia. Pero este tipo de conocimiento no puede ser conocimiento entendido en términos de contenidos cognitivos, sino en términos de una disposición. Este "estar dispuesto" parece ser previo a cualquier afirmación y, en este sentido, es "pre-proposicional". Si esto es plausible, Platón parece estar sugiriendo aquí que los propios estados disposicionales (ἕξεις) de un sujeto no solo lo comprometen en un sentido puramente teórico, sino también práctico; y esto es así porque sin un cambio anímico uno no estaría dispuesto a admitir el poder de un argumento. Si uno carece de la correcta disposición para entender, uno estará dispuesto a rechazar cualquier explicación y, por tanto, no logrará percibir el verdadero estado de cosas.

IV. Epílogo

Para terminar este capítulo quisiera regresar brevemente a una sección anterior del *Teet.* (187b8-c5): cuando Teeteto advierte que no toda *dóxa* puede ser llamada *epistéme* (porque también hay *dóxai* falsas), y propone su segunda definición (187b4-6), Sócrates hace una importante observación: si estamos dispuestos a dejar de lado las vacilaciones y a responder la pregunta que se está haciendo (*i.e.* qué es *epistéme*), resultará una de las dos alternativas siguientes: si estamos dispuestos a dejar de lado las vacilaciones y nos atrevemos a proponer definiciones (como la que propone Teeteto: *epistéme* es *dóxa* verdadera) sobre el objeto que estamos investigando (*i.e.* *epistéme*) resultará una de las siguientes alternativas:

(1) o bien hallaremos aquello hacia lo cual estamos yendo (*i.e.* qué es *epistéme*), o bien

(2) creeremos saber menos aquello que no sabemos en absoluto.[39]

[39] "Teeteto, así hay que hablar, resueltamente, no como al comienzo, que dudabas si responder. Pues si procedemos así, resultará una de dos cosas: (i) o descubriremos aquello hacia lo cual nos estamos encaminando, o (ii) creeremos saber menos lo que no sabemos en absoluto (ἢ

La disyunción es, evidentemente, exclusiva y la alternativa (*ii*) es la que, finalmente, resulta verdadera. Puesto que todas las definiciones son rechazadas, al final del texto nos enteramos de que la investigación llevada a cabo no nos ha permitido hallar positivamente qué es *epistéme*, de modo que no encontramos lo que estábamos buscando (*i.e.* responder a la pregunta "¿qué es *epistéme*?"). Hay, sin embargo, algo que sí sabemos (y que indica que la alternativa verdadera era la segunda): no creer saber lo que en realidad no sabemos (*Teet.*, 210c3-4), y esto, sugiero, es lo que Platón entiende por "conocimiento" en el *Teet.*

Este enfoque puede resultar un poco exagerado, especialmente si uno lee el *Teet.* como un diálogo puramente "epistemológico". Sin embargo, la opinión de Platón de que cualquier tesis filosófica involucra ingredientes lo suficientemente atractivos como para ser discutida en detalle, y cuyo resultado final debería ser "alcanzar un estado disposicional mejor" (*Teet.* 166 a-b) está por todas partes en el diálogo. Como he indicado recién, al final del *Teet.* nos enteramos de que tal estado disposicional mejor es no creer saber lo que uno en realidad no sabe, y aun cuando ninguna de las tres definiciones de *epistéme* responden apropiadamente a la pregunta "¿qué es *epistéme*?", eso no significa que el resultado de todo el diálogo haya sido inútil. Haber adquirido la convicción de que uno no cree saber lo que uno en realidad no sabe no es un logro menor; este logro le permite a uno dudar acerca de sí mismo. Además, uno podría pensar que Platón está sugiriendo que, si pudiera definirse *epistéme*, se volvería un objeto doctrinal o dogmático de investigación, lo cual es lo mismo que decir que *epistéme* no requiere más investigación.[40] Me parece que esto, sin embargo, es fuertemente anti-platónico, pues no solo fue Platón quien nos enseñó que las creencias filosóficas pueden ser modificadas mediante un argumento (*lógos*), sino también que, para modificar nuestras creencias mediante un argumento, también necesitamos transformar nuestra propia disposición anímica.

El hecho de que Platón mismo haya rotulado la larga sección de *Teet.* 172c-177c como una "digresión" (πάρεργα) probablemente ha llevado a algunos estudiosos a considerarla como un discurso irrelevante respecto de lo que se supone que es el tema principal del diálogo: el saber o conocimiento. Afortunadamente, esa situación

εὑρήσομεν ἐφ' ὃ ἐρχόμεθα, ἢ ἧττον οἰησόμεθα εἰδέναι ὃ μηδαμῇ ἴσμεν). Desde luego que una recompensa tal no sería despreciable. ¿Qué es, entonces, lo que afirmas ahora? Dado que hay dos tipos de opinión, una verdadera y otra falsa, ¿defines el saber como 'opinión verdadera'?)". (*Teet.* 187b8-c5.)

[40] Hasta cierto punto, esta afirmación puede verse como la que defiende la Academia escéptica de la época helenística (cf. Burnyeat, 1990: 235), pero esto no es lo que quiero decir aquí. Me parece que Platón, contrariamente a lo que la Academia escéptica solía pensar, estableció algunas doctrinas "fijas" (por ejemplo, el conocimiento no puede estar anclado al dominio sensible, porque no todo conocimiento es "conocimiento sensible"). Pero esto no significa que Platón no esté dispuesto a revisar sus propias opiniones sobre el conocimiento u otros asuntos relacionados. En realidad, creo, a pesar del hecho de que Platón rechaza todas las definiciones de conocimiento dadas por Teeteto, sigue pensando que, incluso en las definiciones refutadas, hay algunos ingredientes que son significativos en la búsqueda del conocimiento. Por ejemplo, el conocimiento no es percepción sin más, pero la percepción, Platón parece sostener, es una condición necesaria de la opinión (véase *Teet.* 161d3-4). Así, hay una manera en la que uno puede pensar que la percepción está involucrada en el conocimiento.

ha cambiado en los últimos años. Desde el juicio devastador de Gilbert Ryle, según el cual la digresión es "philosophically pointless" y el juicio más constructivo (aunque de todos modos pobre) de John McDowell, según el cual la digresión tiene la función de una nota a pie de página o un apéndice en un libro contemporáneo, nuevas voces se han alzado y nos han dado nuevos enfoques sobre la relevancia filosófica de la digresión dentro del *Teet.*[41] Contrariamente a lo que establecen las interpretaciones tendientes a debilitar el valor de la digresión en el *Teet.*, debería advertirse que en un filósofo y artista literario de la genialidad de Platón, un discurso nunca está ubicado donde está por falta de cuidado o por error. La digresión constituye una pieza única en el *Corpus Platonicum*, que ofrece importantes detalles sobre la concepción de Platón de la filosofía y de la vida filosófica.

Puede argumentarse que si "conocimiento" se lo entiende como un cierto estado disposicional en el *Teet.*, una parte central de la digresión puede verse como parte del "argumento epistemológico" del diálogo. De hecho, el emblemático episodio de Tales nos recuerda sobre el estado de ánimo que propiamente pertenece a la actitud filosófica que da lugar a toda la conversación en el *Teet.*: la perplejidad (ἀπορία) acerca de lo que es conocimiento (*Teet.* 174a-c).[42] En efecto, en el *Teet.* toda la conversación comienza en ocasión del hecho de que Sócrates se encontraba un poco perplejo por un "asunto insignificante" (μικρόν τι): qué es el saber (*Teet.* 145d6-e5). Y ahora, en el núcleo mismo del diálogo, Platón introduce una vez más el tema de la perplejidad. Es como si nos estuviera diciendo que la filosofía comienza y sigue desarrollándose sobre la base de la perplejidad; si uno no puede experimentar el peculiar estado de perplejidad que el filósofo experimenta, uno no puede filosofar en absoluto. Ese estado de perplejidad es un estado de ánimo, una actitud hacia los otros, hacia el mundo y hacia uno mismo. El estado de *aporía*, si se lo considera de un modo no crítico, parece ser estupidez y es ridiculizado por la mayor parte de la gente. Pero la aporía, en la medida en que involucra duda acerca de uno mismo y acerca de la capacidad que uno tiene para conocer algo, permite que uno evite pensar en tener conocimiento respecto de asuntos de los que uno es ignorante. No es un punto menor ser consciente de la propia fragilidad respecto de lo que uno suponer saber (esta es la actitud en que consiste la aporía respecto de uno mismo) así como ser conciente del grado de falta de certeza que rodea la vida humana en general (esta es la *aporía* en cuanto a los otros y el mundo). El filósofo mueve a risa entre todos porque su inexperiencia, argumenta Platón, respecto de los asuntos mundanos lo hace caer no solo en pozos sino también en todo tipo de perplejidad. Más aún "su terrible desvergüenza produce una *apariencia* de necedad" (δόξαν ἀβελτερίας), de modo que está perplejo y parece ridículo (*Teet.* 174c3-d1).

[41] G. Ryle, 1966: 158; J. McDowell, 1973: 174. Una evaluación más rica y valiosa de la digresión puede encontrarse en M. Burnyeat 1990: 31-39; D. Bradshaw, 1997: 61-68; E. Spinelli, 2002: 201-215, especialmente en 204-215; P. Butti de Lima, 2002: 28-37, 91-3, y más recientemente en Sedley 2004: 62-86.

[42] Véase *Menón* 84b6. Entre la erudición platónica reciente sobre el poder de la aporía para la investigación filosófica véase C. Kahn, 1996: 66-70 y, más recientemente, R. Blondell, quien convenientemente enfatiza el hecho de que la aporía se propone provocar una respuesta intelectual activa en el lector de los diálogos (véase su 2002: 42; 117-118).

Es muy sugestivo que Platón caracterice la actitud filosófica genuina como una especie de tontera y absurdidad aparente; uno eventualmente podría entender esa apariencia cuando advierte que los asuntos más importantes de la vida humana se relacionan con aquellos asuntos que parecen ridículos para la mayor parte de la gente. De hecho, cuando hay que responder preguntas acerca de cuestiones en las que los aspectos más relevantes de la propia vida están involucrados, o cuando alguien, "de alma pequeña, agudo y leguleyo, tiene que dar una explicación" (*Teet.* 175c8-d 1), deja de reírse y "se invierten las tablas". El contraste entre lo que parece ridículo a la mayor parte de la gente y lo que es serio e importante por sí mismo es de nuevo significativo. El movimiento que va de la representación común del mundo a su representación filosófica exige seriedad y calma. Después de todo, para Platón pensar es un diálogo interno del alma consigo misma, un diálogo que el alma tiene consigo misma acerca de los asuntos que está examinando, haciéndose preguntas y respondiéndoselas, afirmando y negando (*Teet.* 189e-190a). Sin este tipo de concentración no hay posibilidad de aproximarse a las cosas de un modo cognoscitivo. Al concentrarse en sus pensamientos y en sus actitudes cognitivas hacia el mundo, el filósofo parece ridículo para la mayoría de la gente, pues no está interesado en "lo que es importante" para el enfoque mundano.

Ahora bien, cuando "las tablas se invierten" las personas que experimentan perplejidad son aquellas que al principio se estaban riendo del filósofo. Pero la perplejidad que experimentan es muy diferente de la del filósofo: la perplejidad del filósofo le permite ver el mundo con un ojo examinador y con una actitud apropiada hacia los demás y hacia el mundo: con respecto a los demás, el filósofo será capaz de seguir un argumento y, eventualmente, de aceptar tal argumento si se da cuenta de que es mejor que su propio argumento. Dicho de otro modo, será capaz de aceptar a conciencia la refutación de su *lógos*. Esto le permitirá corregir su error toda vez que esté equivocado, y le permitirá no solo mejorar su estado disposicional sino también, dada esa mejor disposición, será capaz de reconocer el poder del argumento de otro. En cuanto al mundo en general el filósofo exhibirá una sana actitud hacia lo que carece de certeza y necesita examen. En cambio, la perplejidad del retórico –y deberíamos suponer que ésa es la perplejidad de todo el mundo que sintoniza con los asuntos mundanos y cree que el filósofo es ridículo y absurdo– se explica como la de quien está "perdiendo la cabeza (εἰλιγγιῶν) y se encuentra angustiado" (ἀδημονῶν; *Teet.* 175d2-4). Este estado de ánimo, contrariamente al estado de ánimo del filósofo, no puede ser un buen punto de partida para enfocar la realidad de un modo cognitivo. Es una especie de "perplejidad paralizante", un estado de confusión que no puede garantizar un acceso apropiado a las cosas.

Hacia el final de la digresión Platón enfatiza el hecho de que aquellos que se reían del filósofo en algún momento son obligados a "dar y recibir una explicación" acerca de los asuntos que están censurando. Pero si ellos están dispuestos a resistir la situación como verdaderos hombres, "extrañamente" (ἀτόπως), observa irónicamente el vocero Sócrates, terminan por sentirse insatisfechos consigo mismos en cuanto a lo que argumentan, porque su retórica "se consume" y se vuelve completamente inútil (*Teet.* 177b2-6). Platón, claramente en mi opinión, parece estar disputando que cualquier persona, en algún momento de su vida, tendrá que enfrentar los

asuntos aparentemente propios del filósofo, pues "dar y recibir una explicación" cuenta como una actividad propia del que se propone conocer algo. No es solo que la retórica no es capaz de producir el resultado propuesto al tratar con el dar cuenta de algo; el núcleo del problema es también que el que practica retórica (*i.e.* el "método agónico de la controversia" sin ningún interés por la verdad) carece del estado disposicional apropiado para comenzar a desarrollar una actitud cognoscitiva hacia los otros y hacia las cosas.

PARTE II

ARISTÓTELES SOBRE EL BIEN REAL Y EL BIEN APARENTE

5. TODOS LLEVAN A CABO LO QUE LES PARECE BIEN: EL LEGADO SOCRÁTICO DE LA ÉTICA ARISTOTÉLICA

Πᾶσα τέχνη καὶ πᾶσα μέθοδος, ὁμοίως δὲ πρᾶξίς τε καὶ προαίρεσις, ἀγαθοῦ τινὸς ἐφίεσθαι δοκεῖ· διὸ καλῶς ἀπεφήναντο τἀγαθόν, οὗ πάντ' ἐφίεται.

Todo arte y toda investigación y, de modo semejante, toda acción y toda elección parecen tender a un bien. Esa es la razón por la cual manifestaron adecuadamente que el bien es aquello a lo cual todo tiende.

ARISTÓTELES, *Ética Nicomaquea* 1094a1-3.

I. Introducción

En este capítulo quisiera regresar de nuevo al problema del intelectualismo y examinar algunas de las objeciones que presenta Aristóteles a lo que considera la versión fuerte de esa posición, *i.e.* la sostenida por Sócrates en el *Prot.* de Platón, que es citada y criticada *in extenso* por Aristóteles en *EN* VII. El pasaje que Aristóteles cita casi textualmente es *Prot.*, 352b1-c2, donde Platón pone en boca de su vocero Sócrates la tesis de que, si lo que está presente en el agente como su estado cognoscitivo característico es "conocimiento" (ἐπιστήμη), dicho conocimiento debe ser conductor, soberano y fuerte y, por lo tanto, no puede darse el caso de que haya conocimiento en una persona y que esa persona sea gobernada no por el conocimiento, sino por la cólera (θυμός), el deseo erótico (ἔρως), el placer (ἡδονή), el dolor (λύπη) o el temor (φόβος). Aristóteles sostiene que Sócrates niega sin más el fenómeno de la incontinencia, *i.e.* el fenómeno que describe la situación de un agente que lleva a cabo algo en contra de su mejor juicio (*EN* 1145b21-22). Si, como argumenta Sócrates, el agente efectivamente obra por ignorancia, lo que hay que investigar es de qué tipo es dicha ignorancia, porque el incontinente no cree que tiene que obrar de un modo incontinente hasta que se encuentra en el estado afectivo que llamamos "incontinencia" (*EN* 1145b28-31). En este punto me interesa hacer notar que, a pesar de la implacable crítica a la que Aristóteles somete la posición socrática, parece incorporar, al mismo tiempo, algunos ingredientes propios del intelectualismo socrático a su propia explicación. En algunas secciones de este capítulo también discutiré algunos detalles de *EN* III, donde Aristóteles trata el acto voluntario. No me propongo innovar sobre un texto tan ampliamente comentado y estudiado; mi objetivo es mucho más modesto: me limitaré a presentar una especie de mapa general de algunos de los aspectos que considero más importantes de la investigación llevada a cabo por Aristóteles y que

son atinentes al tema central de este libro. Mi principal interés consiste en mostrar el modo en que Aristóteles reelabora, refina e incorpora a sus investigaciones morales varios aspectos básicos del "socratismo", tal como lo he presentado en el capítulo 1. Me interesa señalar en qué consiste dicho trasfondo así como la significación que los "ingredientes socráticos" pueden tener en la explicación aristotélica del fenómeno moral. Y esto es así porque, como argumentaré, Aristóteles incorporó casi sin discusión la tesis, evidente en varios textos platónicos que probablemente podrían atribuirse a Sócrates, de que hay un momento cognitivo previo a la búsqueda de lo que uno considera bueno en la distinción "lo que parece bueno-lo que es bueno". Creo que el intento de aclarar la relevancia que estos componentes tienen en la discusión de Aristóteles de la responsabilidad moral y del papel decisivo que desempeña el estado cognoscitivo del agente al seguir un curso de acción puede resultar importante no solo para la comprensión del texto aristotélico, sino también para evaluar el alcance de sus objeciones contra el denominado "intelectualismo socrático".

II. El "socratismo" de Aristóteles

En las discusiones especializadas de la ética aristotélica es bastante frecuente poner énfasis en el hecho de que Aristóteles fue el primer gran crítico sistemático de algunas tesis socráticas. Lo que por lo general no se enfatiza tanto es el hecho de que Aristóteles, a pesar de haber sido el crítico más agudo de Sócrates en la Antigüedad, conservó algunas de sus tesis más originales y penetrantes. Esto último es lo que me propongo mostrar en esta sección de este capítulo. Ahora bien, uno podría preguntarse qué relevancia tiene explorar lo que he llamado "el legado socrático de la ética aristotélica" si lo que se quiere es, en realidad, comprender la ética de Aristóteles. Creo que la relevancia de aclarar los trasfondos sobre los que Aristóteles desarrolló sus reflexiones morales es decisiva, entre otras cosas, porque es un importante representante del platonismo, y el Sócrates del que estaré hablando es el Sócrates de Platón. Por otra parte, tengo la convicción de que es posible comprender mejor los textos aristotélicos si se los lee como discusiones de escuela. Si uno es capaz de encontrar el pasaje platónico al que Aristóteles se está refiriendo al discutir un problema (toda vez que ese sea efectivamente el caso), es posible comprender mucho mejor lo que está argumentando Aristóteles. Pero este es un problema que no voy a desarrollar aquí.[1]

Ahora bien, uno tendría fundadas razones para pensar que toda vez que uno habla de Sócrates debe enfrentarse con problemas exegéticos importantes; en primer lugar, porque Sócrates no escribió nada. Pero como acabo de decir, me referiré al Sócrates de Platón, que es el Sócrates más agudo y filosófico y el que se encuentra en algunos diálogos tempranos y de transición de Platón.[2] Pero, ¿qué descubrimiento hizo Sócrates para merecer un lugar tan decisivo en la historia del pensamiento

[1] Dos importantes estudios en los que se ve con bastante claridad el platonismo de Aristóteles son Cleary 1988 (especialmente cap. 1) y 1995: caps. 1-2, y cap. 4, especialmente 242-264. Véase también Gerson 2005: 24-46.

[2] Cf. capítulo 1.

filosófico? Platón quedó completamente eclipsado por su figura, a punto tal que lo convirtió en el personaje central de varios de sus diálogos más importantes. Aristóteles, quien obviamente no conoció a Sócrates, tiene una visión más distante y, en algunos casos, fuertemente crítica de él. Pero, como argumentaré en lo que sigue, incorporó, tal vez inconscientemente, algunos ingredientes que resultaron ser decisivos en sus desarrollos morales y de teoría de la acción. Hay muchos aspectos del pensamiento socrático que uno podría encontrar en los textos de los dos grandes tratados morales de Aristóteles (*EN* y EE), pero tal vez el más decisivo es el que, en cierto modo, se incluye en el título de este capítulo: "todos llevan a cabo lo que les parece bueno". Si lo que nos cuenta Platón es fiable, Sócrates elaboró el siguiente pensamiento: si una persona cree que *x* es *y*, es porque, efectivamente, cree que la proposición x es y es verdadera. O, dicho de otra manera, nadie cree que lo que cree es falso. Probablemente, el pasaje en el que esta idea está formulada de la manera más clara es el siguiente texto del diálogo *Protágoras* de Platón:

> "Si, por tanto, –agregué– lo placentero es bueno, nadie que sepa o crea (οὔτε εἰδὼς οὔτε οἰόμενος) que hay otras [acciones mejores] que las que lleva a cabo y que le es posible [llevar a cabo], luego, las lleva a cabo, si le es posible [llevar a cabo acciones] mejores. Y 'ser vencido' (τὸ ἥττω εἶναι) no es más que ignorancia (ἀμαθία), en tanto que 'tener dominio de sí mismo' (κρείττω ἑαυτοῦ) no es más que sabiduría (σοφία). [...] ¿Acaso llaman 'ignorancia' a tener una opinión falsa y a estar en la falsedad respecto de las cosas que son dignas de valor? [...] Por lo tanto, agregué, en ningún otro sentido alguien voluntariamente se dirige a los males ni hacia lo que cree que son males ni, al parecer, está en la naturaleza del hombre querer dirigirse a los males en vez de a los bienes. Y cuando [uno] sea forzado a elegir uno entre dos males, nadie elegirá el mayor si le es posible [elegir] el menor". (Platón, *Prot.* 358b6-d4.)

El argumento de este pasaje puede reconstruirse de la siguiente manera:

(i) Si el agente A sabe o cree que la acción *F* es mejor que la acción *Y*, y si le es posible llevar a cabo *F*, no lleva a cabo *Y*. Esta es la "tesis de la racionalidad práctica natural",[3] *i.e.* los seres humanos llevan a cabo una acción *F* en t solo si en t no hay una acción mejor para sí mismos que les sea posible llevar a cabo.

(ii) Si esto es así, nadie se dirige voluntariamente hacia el mal o hacia lo que cree que es un mal porque

(iii) no está en la naturaleza humana querer encaminarse a un mal en vez de hacia un bien.

(iv) Sin embargo, de hecho, a veces ocurre que uno se encamina a un mal en vez de a un bien; y ello ocurre cuando uno cree falsamente que algo *x* es un bien cuando en realidad es un mal.

(v) Esto se debe a un estado de ignorancia, *i.e.* tener una opinión o creencia falsa cuando se encuentra en la falsedad respecto de lo que es digno de valor.

Si uno traduce la idea socrática de que nadie cree que lo que cree es falso al dominio de la acción, debe decir que un agente racional lleva a cabo lo que lleva a cabo porque

[3] Cf. Mele 1987: 8.

cree o le parece que lo que lleva a cabo es bueno. Debe advertirse la relevancia que tiene esta idea en el dominio epistemológico y también práctico: si es cierta, genera algunas dificultades cuando lo que se pretende es explicar el error, porque cuando uno está en el error nunca cree que está en el error. Sócrates ya sabía que las acciones humanas tienen un propósito: llevamos a cabo lo que llevamos a cabo en el marco de una estructura de fines. Por ejemplo, me someto a una curación médica que puede ser dolorosa porque creo que aquello en vista de lo cual me someto a tal curación es bueno, a saber, recobrar la salud. Sin embargo, como ya percibió Sócrates, aunque uno no puede equivocarse al pensar o creer que hace lo que hace en vista de lo mejor para mí mismo, sí puede equivocarse al creer que este curso determinado de acción es bueno para sí mismo (*Gorg.* 468b-e; cf. también *Men.* 77b-78b). Todo el mundo está de acuerdo en que aquello en vista de lo cual lleva a cabo sus acciones es considerado como bueno por el propio agente porque no es racional que un agente racional lleve a cabo una acción creyendo que lo que persigue es un mal para sí mismo. Es por eso que, aunque uno no puede cometer un error al querer lo que es mejor para sí mismo, puede cometerlo al creer que esta cosa determinada es mejor para sí mismo. Esta posición socrática tan importante está claramente expresada en un importante pasaje del diálogo *Gorgias* de Platón:

> "Es en vistas del bien que todas las cosas son hechas por aquellos que las hacen [...]. Deseamos los bienes; las cosas que no son ni buenas ni malas o que son malas no las deseamos. [...] El bien es el fin de todas las acciones y aquello en vistas de lo cual todo lo demás debe ser hecho". (Platón, *Gorg.* 468b7-c6; 499e8-9.)

La idea importante aquí es que un agente siempre hace algo en vista del bien o de lo que considera bueno, y que el bien es aquello en vista de lo cual el agente hace lo que hace.

Pero, como vimos en el pasaje del *Prot.* citado y comentado antes, la evaluación de lo que uno cree que es bueno será correcta si y solo si está acompañada de inteligencia, o sea, si está acompañada de una facultad que le permita distinguir una creencia falsa de una creencia verdadera. No es tan claro, por tanto, que lo que se piensa o cree que es bueno sea realmente bueno siempre y en todos los casos y lo decisivo es entonces cómo discernir correctamente "el objeto de deseo". Este es el primer ingrediente que, a mi juicio, Aristóteles incorpora a su proyecto moral: nadie lleva a cabo una acción creyendo que aquello en vista de lo cual la lleva a cabo es malo para sí mismo. Los rastros de esta posición socrática en su origen pueden encontrarse en muchos textos aristotélicos, pero un pasaje muy descriptivo de ella puede verse en las primeras líneas de la *Política* de Aristóteles:

> Puesto que vemos que toda ciudad es una cierta comunidad, y que toda comunidad está constituida en vista de algún bien –pues todos llevan a cabo todas sus acciones en vista de lo que les parece que es bueno–, es evidente que todas apuntan a un cierto bien (*Política* 1252a1-4; cf. también *EN* 1094a1-3; 1172b35-1173a4).[4]

[4] W. Wieland, en cambio, tiene una interpretación mucho más deflacionaria de estas líneas de apertura: "La indicación explícita del tema de investigación al comienzo de muchos escritos es una técnica retórica" (Wieland 1992: 223). Una evaluación más enjundiosa de estos pasajes hace Wieland al señalar que la definición aristotélica del bien como aquello hacia lo que todo tiende

O sea, toda actividad inteligente presupone una cierta estructura finalista que, de una manera tendencial y relacional, organiza la acción en vista del fin que, en general, se identifica con el bien. Dicho de otra manera, *x* es el fin de la acción *F* si y solo si uno cree que *x* es bueno. Y si uno realmente cree que *x* es bueno o tiene razones para creerlo, hay un motivo razonable para perseguir *x*.

Hay un segundo ingrediente socrático, conectado con el que acabo de mencionar, que Aristóteles incorpora casi sin discusión a sus investigaciones morales: hay un momento cognitivo previo a la búsqueda de lo que uno considera bueno. Es obvio que esta tesis tiene una conexión directa con la anterior; pero la idea peculiar que aparece aquí es que toda investigación o búsqueda depende, en cierto modo, del estado cognitivo o epistémico del agente. Esta idea está claramente desarrollada en un texto del Platón maduro que, sin embargo, puede leerse como un desarrollo de una tesis socrática en su origen:

> "Lo siguiente no es manifiesto: que muchos elegirían lo que les parece (τὰ δοκοῦντα) justo y noble, aunque no lo fuera [...], sino que todos buscan lo que lo es y todo el mundo desdeña el [mero] parecer" (δόξα; Platón, *Rep.* 505d5-9.)

En el contexto es evidente que Platón asocia el parecer a la mera "apariencia" como algo distinto de lo que efectivamente es, que coincide con la realidad. Esta importante observación parece ser una objeción a la tesis socrática comentada hace un momento; sin embargo, creo que no habría constituido un serio impedimento para Sócrates: de hecho, todos buscan lo que efectivamente es bueno, pero ese procedimiento de búsqueda de lo que es bueno está siempre mediado por un proceso cognitivo en el que lo que uno cree que es bueno o no es decisivo, pues hacia eso el agente encamina su búsqueda. Lo que ocurre es que el propio parecer o creencia (δόξα) puede ser verdadero o falso, pero ese es otro problema. En todo caso, lo que me interesa enfatizar es el hecho de que el momento cognitivo que precede a todo proceso de búsqueda es decisivo, tanto para Sócrates como para Aristóteles. Esto da lugar a una distinción socrática que está asociada a la idea de que el procedimiento de búsqueda es precedido por un momento cognitivo y que, a mi juicio, Aristóteles incorpora sin discusión: una cosa es "lo que *parece* bueno" y otra "lo que *es* bueno". En los ejemplos que usa el Sócrates platónico en un diálogo como *Gorgias*, aunque parece bueno asesinar a los enemigos políticos y confiscar sus bienes, sin embargo, finalmente resulta que no lo es porque, el hacerlo, puede acarrear males para el agente, pero como nadie busca algo creyendo que ese algo es malo para sí mismo, el agente buscó eso porque creyó que era bueno para sí mismo. El problema es que su creencia era falsa. El punto es, entonces, encontrar criterios apropiados para distinguir el mero *aparecer* del *ser* referido al bien. Como Sócrates, Aristóteles se aboca a la tarea de encontrar criterios que le permitan distinguir el bien aparente, por un lado, del bien real, por el otro.

Por último, hay también un tercer ingrediente socrático que Aristóteles incorporó y explotó: la tesis socrática de que para neutralizar el poder de la apariencia e intentar

---

presenta una "estructura relacional" (*Relationsstruktur*, cf. Wieland 1992: 180, n.11). A punto tal Aristóteles hizo suya las definición socrática del bien como aquello hacia lo cual todo aspira que la incorporó sin discusión a su implícita definición del bien en las líneas iniciales de *EN* I.

distinguir apropiadamente el bien aparente del bien real el agente debe procurar fortalecer o refinar sus capacidades cognoscitivas y, junto con ellas, sus estados de carácter.[5] Que tal fortalecimiento y refinamiento de las capacidades cognoscitivas no es algo que se queda en el plano puramente teórico para Sócrates resulta bastante comprensible en el contexto de su "explicación intelectualista" que identifica la virtud (*i.e.* la acción correcta) con el conocimiento. Pero creo que un vestigio de esa posición puede encontrarse también en Aristóteles, a pesar de su esfuerzo –probablemente exitoso– por tratar de distinguir tipos de racionalidad (razón teórica y práctica) para superar las aporías insalvables a las que, en su opinión, conducen las tesis socráticas. Consecuentemente con esa distinción de tipos de razón, Aristóteles distingue "tipos de virtud", a saber, del carácter y del intelecto. Estas distinciones ayudan a "resolver" algunas de las dificultades de las que parece imposible escapar si se admite que no se puede conocer *x*, siendo *x* un tipo de acción, y actuar en contra de *x* (este es el fenómeno llamado ἀκρασία, sobre el que volveré más adelante). Sin embargo, como espero mostrar en lo que sigue, Aristóteles nunca logra superar la identificación da por subrayada por Sócrates entre estado cognoscitivo y estado del carácter. Una prueba de lo que estoy diciendo es que Aristóteles, muy probablemente siguiendo esta sugerencia socrática, argumenta que de un estado de carácter determinado, se siguen ciertas creencias y apetitos acerca de lo que es placentero y, en general, bueno.[6]

III. Presentación general de la ética aristotélica. Teoría del bien y del fin: un paseo turístico por la ética de Aristóteles

III.1. El pensamiento que opera en vista de algo: razón práctica y productiva. Deseo, elección y deliberación.

Aristóteles hace referencia a sus investigaciones morales con la expresión "tratados éticos" (*Met.* 981b25: ἐν τοῖς ἠθικοῖς), pero para el contenido mismo de tales tratados reserva el título más sugerente de "filosofía concerniente a los asuntos humanos" (ἡ περὶ τὰ ἀνθρώπεια φιλοσοφία; *EN* 1181b15). En el contexto en que utiliza esta expresión es evidente que el campo filosófico al que está haciendo referencia incluye el tema de lo que hoy llamamos su *Política*. Dado que el fin último de la política para Aristóteles abarca todos los demás fines humanos, y puesto que la vida del hombre como un miembro de la *pólis* determina su misma naturaleza, no es sorprendente observar que la filosofía de los asuntos humanos es, en la mayor parte de los casos, denominada πολιτική. Este es, en efecto, el modo estándar de llamar a la disciplina aun dentro de *EN* (1094a27; b11; 1095a2; 1099b29; 1102a12-21). Tanto la política

[5] Para la idea Socrática cf. Platón, *Prot.* 356d3-e2: "¿Qué se nos mostraría como la salvación de nuestra vida? ¿Acaso el arte de la medida o el poder de la apariencia? Esta nos haría andar errantes y cambiar de opinión de arriba abajo una y otra vez en cuanto a las mismas cosas, y arrepentirnos tanto en nuestras acciones como en nuestras elecciones de las cosas grandes y pequeñas. El arte de la medida, en cambio, quitaría autoridad a esta apariencia y, al mostrarnos la verdad, haría que el alma estuviera en calma y se mantuviera en la verdad, y salvaría nuestra vida".

[6] Cf. *Ret.* 1369a21-24; comento con algún detalle este pasaje en el capítulo 7.

como la ética son saberes o disciplinas científicas "prácticas", esto es, disciplinas que tienen que ver con la *prâxis*, con la acción humana. De acuerdo con la clasificación aristotélica básica, los tres tipos de actividad intelectual (διάνοια; *Met.* 1025b25) son práctico, productivo y teórico. O sea, la razón humana puede operar práctica, productiva o teóricamente. Procede teóricamente cuando, por ejemplo, investiga los mecanismos racionales que nos permiten hacer una inferencia lógica correcta o que, en general, nos permiten analizar cualquier objeto sin posibilidad de cambiarlo o de operar sobre él (por ejemplo, el examen teórico que puedo hacer sobre un ente natural, los principios lógicos que deben gobernar el desarrollo de un argumento, o las causas o explicaciones causales de un fenómeno determinado). Pero la razón humana también puede producir cambio o movimiento: si su fin es producir un objeto tangible, como un par de zapatos o una mesa (por lo general por medio de movimientos motivados racionalmente y prescritos por alguna τέχνη, una destreza o habilidad técnica, que presupone alguna forma de conocimiento experto). Este, sin embargo, no es el único tipo de movimiento que podemos originar: nuestras producciones son en realidad un subconjunto de nuestras acciones, es decir que están subordinadas a lo que nos proponemos hacer con los objetos que hemos producido. Por ejemplo, producimos zapatos o muebles para otra cosa. Hay, por lo tanto, un tercer uso de la razón que funciona cuando uno trata de alcanzar ciertos fines últimos que no pueden ser "producidos", ciertos fines a través de los cuales afectamos nuestras propias vidas en su conjunto. Veamos el siguiente pasaje de la *EN* que, con su habitual estilo sintético y agudo, Aristóteles resume lo dicho hasta aquí:

> "En efecto, el que a uno le vaya bien o mal en su acción[7] no puede darse sin pensamiento y sin carácter. El pensamiento por sí mismo, sin embargo, no pone nada en movimiento, a no ser que se trate del pensamiento que es en vista de algo, esto es, del que es práctico,[8] pues este también gobierna al [pensamiento] productivo. En efecto, todo el que produce lo hace en vistas de algo, y lo que es objeto de producción (τὸ ποιητόν) no es un fin en sentido estricto (sino relativo a algo, es

[7] Con esta expresión traduzco el griego εὐπραξία γὰρ καὶ τὸ ἐναντίον ἐν πράξει (*EN* 1139a34-35); para que el texto tenga sentido y sea compatible con lo que dice Aristóteles antes –1095a19: "el vivir bien y el que le vaya bien o se encuentre bien uno es lo mismo que ser feliz"– hay que buscar una fórmula como esta. Si se traduce "buena acción" o algo semejante, como suele hacerse en otras traducciones, sobre todo al español, se oscurece completamente la idea de fondo, además del juego que está haciendo Aristóteles entre expresiones coloquiales como "vivir bien" o "encontrarse bien, irle bien a uno", por un lado, y "ser feliz o tener una prosperidad vital" (εὐδαιμονεῖν), por el otro. En la fórmula τὸ εὖ πράττειν el verbo πράττω es claramente intransitivo; se trata de la típica construcción de πράττω con adverbio de modo. Platón adelanta el mismo problema y, como Aristóteles (*EN* 1095a20-21), identifica εὖ πράττειν con εὐδαιμονεῖν (cf. *Eut.* 278e3). Por lo demás, en el contexto de *EN* en el que Aristóteles identifica εὖ πράττειν con εὐδαιμονεῖν no puede saberse todavía que "obrar bien" (o "una vida virtuosa según lo mejor que hay en el ser humano") coincide con "ser feliz", pues Aristóteles hace una lista de lo que la gente entiende por ser feliz que, como es obvio en el contexto, no coincide con "obrar bien": placer, riqueza, honor, u otras cosas, según sea el estado en que se encuentre el sujeto: si uno está enfermo, cree que la felicidad es la salud, si es pobre que lo es la riqueza (*EN* 1095a18-25).

[8] Cf. *DA* 432a-b.

decir, de algo), sino que lo es lo que es objeto de acción (τὸ πρακτόν). Pues el que a uno le vaya bien es un fin, y en eso consiste su deseo. Por ese motivo la elección es intelecto desiderativo (ὀρεκτικὸς νοῦς) o deseo intelectual (ὄρεξις διανοητική), y tal principio es el ser humano". (*EN* 1139a340-b5.)

Este pasaje muestra con claridad en qué sentido piensa Aristóteles que la actividad productiva está subordinada a la actividad práctica: toda producción presupone, como paso previo, un "en vistas de qué" diferente de la producción misma. El fin de la producción es la acción, su "para qué". La acción, en cambio, no necesita buscar un fin extrínseco a sí misma: el principio de las acciones o, en general, de lo práctico está en el que actúa o lleva a cabo una acción, y dicho principio es la propia elección del agente pues lo que es objeto de acción y de elección son lo mismo (*Met.* 1025b23-24). Es por eso que el que a uno le vaya bien es ya un fin y en eso, precisamente, consiste el deseo del agente (en el capítulo siguiente veremos con más detalle los tipos de deseo –y consecuentemente los tipos de fin que un agente puede tener–, que coinciden con el tipo de disposición habitual –ἕξις– propia del sujeto). El pasaje recién citado de *EN* también tiene otro aspecto interesante que vale la pena comentar brevemente. Como ya hemos visto en el capítulo 1, aquí reaparece el principio (socrático-platónico) según el cual nadie hace algo creyendo o pensando que lo que está haciendo es malo para sí mismo. Como indica Sócrates permanentemente, no puedo equivocarme al pensar que hago lo que hago en vistas de lo mejor para mí mismo, aunque sí puedo equivocarme al creer que este curso determinado de acción es bueno para mí mismo (*Gorg.* 468b-e; cf. también *Men.* 77b-78b). El pasaje aristotélico también es relevante para indicar la diferencia indicada entre producción y acción y para mostrar el papel de la elección (προαίρεσις) –una noción decisiva en la caracterización aristotélica de virtud moral– en la acción moral, que comentaré con un poco más de detalle en las secciones que siguen. Una verdadera y correcta elección presupone haber racionalizado el deseo (una elección es "intelecto desiderativo" o "deseo intelectual"), de modo tal de ser capaz de distinguir apropiadamente entre lo que se me presenta como bueno y lo que, además de presentárseme como bueno, es bueno (el "bien aparente" y el "bien real"; cf. *DA* 433a28-30). Haber racionalizado el deseo significa estar en posesión de la virtud moral; pero el cálculo racional que le permite al agente distinguir entre lo que aparece como bueno y lo que efectivamente lo es presupone estar en posesión de la sabiduría práctica (φρόνησις); es por eso que "la elección no será recta sin prudencia ni sin virtud, porque en tanto esta establece el fin, aquella hace que se lleve a cabo lo que conduce o promueve el fin" (*EN* 1145a4-6). El ser humano es "un principio de esta índole" porque su propia elección o decisión deliberada es el principio (interno) de su acción, y esto muestra de nuevo, en opinión de Aristóteles, la diferencia entre acción y producción.[9] Una elección o decisión (προαίρεσις) siempre se encuentra en una íntima conexión

[9] Cf. *Met.* 1025b22-24: "El principio de lo que es objeto de producción se da en el que produce, y es su intelecto, o una destreza técnica o una cierta capacidad; el de lo que es objeto de acción (πρακτῶν), en cambio, se da en el que actúa y es su elección, pues lo que es objeto de acción y de elección son lo mismo". Para la elección o decisión del agente como principio de su acción cf. *EN* 1139a31; véase también *EN* 1110b4; 1111a23-24; 1112b28-32.

con un deseo racional (βούλησις) que constituye el fin de su acción, *i.e.* aquello en vistas de lo cual el agente hace lo que hace, aquello que se le aparece como objeto de deseo y se le aparece como tal porque cree que es bueno (*DA* 433a27-30); ahora bien, aunque la elección no lo es del fin, sino de lo que promueve o conduce al fin (que coincide con el deseo recto), debe tener como horizonte el fin adecuado, que coincide con el deseo racional, *i.e.* con el deseo de quien ha racionalizado sus apetitos (*EN* 1111b26; 1113a2; 1113a15). Según Aristóteles, la elección también se vincula de un modo íntimo con la deliberación (βούλευσις), que es un cálculo racional acerca de cómo y por qué medios lograr el fin (*EN* 1112b15ss.).[10] La elección, entonces, es el deseo de hacer algo (aquí y ahora), pero no cualquier tipo de deseo, sino un "deseo deliberativo", un "intelecto desiderativo" o un "deseo intelectual" (*EN* 1113a31; 1139b4) de llevar a cabo la acción que la razón –que coincide con un tipo de deseo que Aristóteles alinea con la razón: βούλησις– ha mostrado que se requiere para obtener el fin correcto, *i.e.* el deseo recto (*EN* 1112b26; 1139a21-b5). Aristóteles advierte que esta explicación implica algunas dificultades:

(i) no cualquier deseo seguido de deliberación termina en elección (una pasión o un apetito no terminan en elección; *EN* 1142b18). La acción del incontinente, observa Aristóteles, no es el resultado de su elección pues no tiene la convicción de que lo que va a hacer es bueno pero, de todos modos, lo hace; una decisión o elección es correcta porque los deseos que se alinean con ella son correctos (*EN* 1150b30 y 1152a17).

(ii) La deliberación y la elección no lo son sobre los fines sino sobre las cosas que conducen a los fines o los promueven (*EN* 1111b27; 1112b1; 1140a28; 1162b36). Estas "cosas que conducen a los fines" no necesitan ser solo medios instrumentales o causas eficientes del fin (por ejemplo, comprar alimentos es un medio instrumental para comer mi cena).

Esas cosas pueden también mostrarnos lo que cuenta en cuanto al logro del fin; puedo decidir sobre algo como un bien en sí mismo que promueve un bien adicional en sí mismo por ser una parte de ese bien adicional. En el ejemplo de la comida, comer el plato principal "conduce" en dirección de comer la comida porque es parte de comer la comida. Ahora bien, en tanto la elección lo es de las cosas que conducen al fin, el deseo racional (βούλησις) lo es del fin (o fines). Deseamos (racionalmente) estar sanos, pero elegimos hacer aquellas cosas a través de las cuales estamos sanos (o sea las cosas que promueven o conducen a la salud). Del mismo modo, queremos o deseamos (racionalmente) ser felices, pero no puede decirse con propiedad que decidimos o elegimos ser felices, pues la elección o decisión es un deseo deliberativo de aquello que depende de nosotros como agentes efectivos

[10] De hecho, el objeto de deliberación y el de elección es el mismo; ello es así porque lo que uno ha decidido como el resultado de una deliberación –*i.e.* un cálculo racional que examina cómo alcanzar el fin o meta que el agente se propone– es el objeto de elección que, como se ha dicho, lo es no del fin (que coincide con el deseo "bulético": βούλησις), sino con lo que conduce al fin (cf. *EN* 1113a-5; véase también *EN* 1112b11-12: "deliberamos no sobre los fines, sino sobre lo que [conduce] a los fines").

(*EN* 1111b26-30; 1113a31; en lo que sigue me referiré a este como el "Requisito de Dependencia": RD), y ser feliz no depende completamente del agente. Aun cuando uno haga todo aquello que tiene que hacer para que le vaya bien en la vida (por ejemplo, formar adecuadamente sus estados del carácter o disposiciones habituales y entrenar apropiadamente sus facultades cognoscitivas para ser capaz de desear como se debe –*i.e.*, complacerse y dolerse como se debe: (ὡς δεῖ; *EN* 1104b11-12; cf. *DA* 433a23-25)– y de distinguir lo que se aparece como bueno en el corto plazo pero que no necesariamente es bueno en el mediano o largo plazo, es decir, aun cuando uno hiciera todo aquello que depende de sí mismo para procurarse condiciones apropiadas para una "buena vida" o una vida humana de una buena calidad, hay imponderables que no dependen del propio agente. Por ejemplo, todos estamos expuestos a situaciones que no dependen de nosotros: un accidente del cual no seamos directamente responsables, una enfermedad, ciertos hechos azarosos cuya causa, como señala expresamente Aristóteles, es indeterminada o indefinida, y que son tales por el hecho de que suceden sin un fin, y porque no se dan siempre, ni en la mayor parte de los casos, *i.e.* no se dan de un modo ordenado o regular (*Ret.* 1369a33-34: μὴ ἕνεκά του γίγνεται καὶ μήτε ἀεὶ μήτε ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ μήτε τεταγμένως).[11] Es por eso que no puede decirse con propiedad que uno "elige" ser feliz; lo que uno elige son los medios que promueven la propia felicidad: si lo que deseo es estar sano, deberé procurarme una dieta balanceada, una actividad física apropiada, hábitos de trabajo y de descanso proporcionales, etc. Todos esos son factores que dependen de mí como agente racional. Esto muestra que los planes racionales que uno haga de la propia vida, sin importar lo bien diseñados que estén ni las previsiones que se tomen, no garantizan el éxito o el que a uno le "vaya bien" en la vida. En este punto en particular es importante destacar, una vez más, el hecho de que el objeto de la ética como disciplina científica es "lo que sucede en la mayor parte de los casos" (ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ) y, por tanto, lo contingente.[12] En el dominio de la acción humana no hay necesidad. Es por eso que en el dominio de la "filosofía moral" es aceptable mostrar la verdad de un modo "tosco y esquemático" (παχυλῶς καὶ τύπῳ; *EN* 1094b20), porque estamos hablando de lo que ocurre en la mayor parte de los casos y partimos de premisas que no son necesarias, sino que son de la naturaleza de lo que es "en la mayor parte de los casos". De donde se sigue que uno puede pedir exactitud en cada género de conocimiento hasta donde la naturaleza de su objeto lo permita. Es en este sentido que nadie pediría que un matemático argumente persuasivamente ni tampoco que un orador proceda demostrativamente (*EN* 1095b25-27).

Ahora bien, que en el dominio de la ética no haya necesidad no significa, sin embargo, que la ética no pueda entenderse como una cierta "disciplina científica"

[11] Aristóteles advirtió muy claramente la fragilidad de la vida humana, así como el hecho de que un solo hecho azaroso puede modificar una vida bien planeada en sentido práctico. Cf. *EN* 1100a5-9: "En efecto, durante la vida suceden muchos cambios y situaciones azarosas de todas clases, y es posible que la persona más próspera caiga en su vejez en enormes desgracias, como se cuenta en los poemas troyanos de Príamo. Y nadie considera feliz al que sufrió tales situaciones azarosas y acabó miserablemente".

[12] Que "lo que sucede en la mayor parte de los casos" tiene que ver de modo directo con lo contingente (ἐνδέχεσθαι) es expresamente establecido por Aristóteles (cf. *An. Pr.* 25b14-15).

(ἐπιστήμη). Aunque, hasta donde sé, Aristóteles nunca habla de la ética como de una "ciencia", sí piensa que se trata de una disciplina organizada que tiene sus propios modos de proceder y de examinar su objeto de estudio: la acción.[13] Incluso dentro del contexto de los *An. Post.*, en el que el modelo de conocimiento científico es la matemática (cuyas verdades son necesarias y a las cuales se llega por un procedimiento deductivo a partir de ciertas premisas que son primeras, verdaderas, más cognoscibles, y explicativas de la conclusión; *An. Post.* 71b21-22), Aristóteles afirma que la ciencia no solo se ocupa de lo necesario como objeto propio, sino también de "lo que sucede en la mayor parte de los casos".[14] Como he sugerido, Aristóteles se refiere en varios pasajes de los *Analytica* a la distinción mencionada, pero un pasaje particularmente revelador es uno de *An. Post.* B 12. Hacia el final de ese capítulo Aristóteles distingue dos tipos de eventos: (i) los que se generan universalmente (*i.e.* siempre y en todos los casos son así) y (ii) los que no siempre lo hacen (*i.e.* los que suceden "en la mayor parte de los casos"). El ejemplo de Aristóteles es el siguiente: a no toda persona masculina le salen pelos en el mentón, sino que eso sucede en la mayor parte de los casos. Lo sorprendente, en realidad, no es el ejemplo sino lo que sigue del texto: "es sin duda necesario que, en tales casos, el término medio sea como lo que se da en la mayor parte de los casos" (*An. Post.* 96a11-12). O sea, hay argumentos deductivos en los que no solo sus premisas son ὡς ἐπὶ τὸ πολύ, sino también su término medio y, por tanto, también su conclusión (*An. Post.* 96a15-19).

III. 2. Razón, tipos de razón y la superación de las aporías socráticas

Aristóteles distingue claramente entre razón teórica, práctica y productiva (*Met.* VI 1). Se trata de un genuino descubrimiento de Aristóteles que le permitió resolver algunas dificultades en las que, en su opinión, caía el socratismo. De hecho, el vocabulario que utiliza era ya corriente en el griego filosófico y, en particular, en Platón. Palabras como ἐπιστήμη, σοφία, φρόνησις habían sido usadas extensamente por el Sócrates platónico como sinónimos para indicar una forma de saber que, habitualmente, se asocia al saber moral; pero en el uso que de ellas hace Aristóteles adquieren un nuevo significado y apuntan al desarrollo y la solución de las dificultades recién apuntadas. La razón teórica es el resultado de la operación de una facultad que Aristóteles llama τὸ ἐπιστημονικόν, "lo científico" del alma racional. La

[13] Aunque Aristóteles no dice expresamente que la ética sea una ciencia, lo implica. En *Met.* VI 1 1025b18-21 se lee: "Puesto que la física también es una ciencia que se refiere a cierto género del ser [...], es evidente que no es ni práctica ni productiva", lo cual claramente indica que hay ciencias prácticas (las primeras en las que uno pensaría son la política y la ética).

[14] "No hay ciencia a través de una demostración de lo que es por azar; pues lo que es por azar no se da como lo necesario ni como lo que sucede en la mayor parte de los casos [...], y la demostración lo es de una u otra de estas cosas, pues toda deducción (συλλογισμός) se da a través de premisas (προτάσεις) necesarias o que suceden en la mayor parte de los casos. Si las premisas son necesarias, también es necesaria la conclusión, y si tienen que ver con lo que sucede en la mayor parte de los casos, la conclusión también será de esa índole" (*An. Post.* 87b19-25; mi traducción). Cf. también *An. Post.* 96a8-19 y *Met.* 1027a19-24. Para una clara discusión de los dos tipos de premisas (las necesarias y las que tienen que ver con lo que sucede en la mayor parte de los casos) véase Cassini 1991: 84-86.

razón práctica, en cambio, corresponde al resultado de una facultad que denomina τὸ λογιστικόν, lo calculador del alma.[15] A diferencia de Platón que proponía una tripartición del alma, Aristóteles habla de dos partes del alma:

> "Ahora bien, antes se dijo que dos son las partes del alma, la que tiene razón y la irracional; debemos dividir ahora del mismo modo la que tiene razón. Demos por sentado que las partes que tienen razón son dos: una es aquella mediante la cual hacemos una consideración teórica de entes tales que sus principios no pueden ser de otro modo, otra aquella mediante la cual hacemos una consideración teórica de los entes que pueden ser de otro modo. [...] Llámese a la primera 'científica' y a la segunda 'calculadora', ya que deliberar (βουλεύεσθαι) y calcular (λογίζεσθαι) son lo mismo y nadie delibera sobre lo que no puede ser de otro modo". (*EN* 1139a3-1139b14.)

La tradición filosófica posterior denominó a estas facultades "razón teórica" y "razón práctica", respectivamente. Ahora bien, Aristóteles dice expresamente que la función (ἔργον) de cada una de las partes intelectivas (es decir, racionales: la científica y la calculadora) es la verdad, y así la virtud o excelencia de cada parte será el estado disposicional que hace que cada parte esté mayormente en la verdad (*EN* 1139b12-13). La pregunta ahora debe ser cómo puede distinguirse la verdad teórica (correspondiente a lo científico del alma) de la verdad práctica (correspondiente a lo calculador del alma). La verdad en general Aristóteles la entiende como una propiedad de cualquier enunciado declarativo (cf. *De la interpretación* 17a2-4). La verdad teórica y la práctica son siempre propiedades de proposiciones, solo que la verdad teórica lo será de una proposición teórica y la práctica de una práctica.[16] Pero, ¿cómo se diferencia una proposición teórica de una práctica? La respuesta más simple, que encuentra apoyo en los textos de Aristóteles, es decir que una proposición teórica es aquella cuya verdad se busca en vistas de sí misma y no implica cambio alguno. Por ejemplo, "la suma de los ángulos interiores de un triángulo es igual a 180",[17] o "es imposible que una propiedad F y -F pueda darse y no darse al mismo tiempo en lo mismo y respecto de lo mismo".[18] Se trata de proposiciones cuya verdad no implica algo ulterior y tiene un alcance puramente teórico o descriptivo, proposiciones cuyo asentimiento no genera nada en el plano práctico. Una proposición práctica, en cambio, es aquella cuya verdad se busca en vista de otra cosa, *i.e.* de la acción; se puede decir que una proposición de esta índole está involucrada con la acción porque establece que algo *x* es bueno o deseable para un agente. Pero, en opinión de Aristóteles, hay cosas que realmente son buenas y cosas que solo (a)parecen o

[15] Para la distinción "razón práctica" (ὁ πρακτικὸς λόγος)-"razón teórica" (ὁ θεωρητικὸς λόγος) véase *Política* 1333a25; cf. también *DA* 433a14, donde Aristóteles habla de "intelecto práctico" (νοῦς πρακτικός) que, para el caso, es lo mismo: es la razón o intelecto que opera en vista de un fin.

[16] Aristóteles incluso habría tematizado una suerte de "verdad pre-proposicional" (cf. *Met.* IX 10, con los comentarios de Vigo 2006a: 137-145). Para un probable antecedente platónico de esta posición véase aquí capítulo 4.

[17] Aristóteles, *An. Pr.* 48a36; 67a15-17; 67a25. *An. Post.* 73b31-32; 74a28.

[18] Aristóteles, *Met.* 1005b19-20.

se muestran como buenas.[19] Si la proposición práctica es verdadera, somos movidos hacia la acción por el bien real; si es falsa, la motivación para la acción es un bien aparente. Esto implica, a su vez, que puede haber deseos buenos y deseos malos (o sea, deseos cuyo cumplimiento producen un real beneficio al agente y deseos cuyo cumplimiento producen un daño). Ejemplos de proposiciones prácticas (tomadas del mismo Aristóteles) pueden ser: "no se delibera sobre el pasado sino sobre lo futuro y posible, y lo pasado no puede no haber ocurrido".[20]

Como he dicho antes, con esta distinción de "tipos de razón" Aristóteles introduce una herramienta conceptual que resulta particularmente útil para intentar superar algunas de las dificultades en las, en su opinión, quedaba encerrada la posición socrática al identificar conocimiento con virtud. Me interesa hacer notar este detalle porque a veces se pasa por alto el hecho de que Aristóteles está usando el mismo lenguaje que encontramos en Sócrates (*i.e.* Platón), solo que los vocablos técnicos más importantes (ἐπιστήμη, φρόνησις, σοφία) aparecen completamente resignificados en los textos aristotélicos. Así, ἐπιστήμη no es solamente "conocimiento", sino un particular tipo de conocimiento cuyo objeto es aquello que no puede ser de otro modo (*EN* 1140b31-35; *An. Post.* 71b12-16; 73a21; 74b6), y φρόνησις ya no será "conocimiento" o "sabiduría", sino un peculiar tipo de conocimiento práctico que "no se refiere únicamente a lo universal, sino que también debe conocer lo particular pues es práctica, y la acción se refiere a lo particular" (*EN* 1141b14-16).[21] Como sabemos, es en particular el tipo de saber que Aristóteles llama φρόνησις el que desempeña una función especialmente relevante en sus investigaciones morales. El decisivo descubrimiento aristotélico en este aspecto en particular es haber advertido que el tipo de conocimiento que opera en el plano práctico comparte dos dominios al mismo tiempo: el de lo universal –porque es la razón recta que dice lo que debe hacerse– y el de lo particular –porque además dice lo que debe hacerse en cada situación concreta de acción–. En su momento regresaré al examen más detallado de la φρόνησις; por ahora me interesa destacar de un modo especial este importante descubrimiento de Aristóteles, pues es dicho descubrimiento el que contribuye a explicar mejor el problema de la acción y de sus motivaciones.

El Sócrates del *Eut.*, del *Gorg.* o del *Men.* de Platón indistintamente identifica la virtud con ἐπιστήμη, φρόνησις, o σοφία, tres capacidades cognoscitivas que Aristóteles analiza en el contexto del tratamiento técnico de las virtudes intelectuales y que nosotros solemos traducir por "conocimiento" (o "ciencia"), "prudencia" y

[19] Como ya he sugerido, se trata de una distinción socrática en su origen (para la cual cf. capítulo 1 y aquí sección II); Aristóteles incluso tiene una terminología propia para distinguir "el bien" (ἀγαθόν, en el sentido de "lo que efectivamente es bueno") del "bien aparente" (τό φαινόμενον ἀγαθόν, en el sentido de "lo que [a]parece bueno"). El contraste aparece en muchos lugares del *Corpus Aristotelicum*; a modo de ejemplo cf. *EN* 1113a16; 1155b25-26. Véase también *EE* 1227a21-22; 1235b25-29, donde se presenta un interesante argumento para mostrar, sobre la base de la distinción "bien real-bien aparente", que la "apariencia" (φαντασία) y la opinión (δόξα) no se dan en la misma parte del alma (sobre este tema cf. capítulo 6).

[20] *EN* 1139b7-9.

[21] La prudencia también se refiere al dominio de la universal porque es prescriptiva de lo que hay que hacer (cf. *EN* 1143a8-9).

"sabiduría", respectivamente. *EN* VI es, en ese sentido, un pasaje paradigmático de lo que quiero decir pues constituye el texto canónico en el que Aristóteles discute estas "virtudes intelectuales", con un particular énfasis en la "prudencia" o "sabiduría práctica" (φρόνησις). El argumento de Aristóteles al comienzo de *EN* VI tiene, aproximadamente, la siguiente secuencia:

(i) al distinguir las virtudes del alma, se dijo que unas son del carácter y otras intelectuales (*EN* 1138b35-1139a3). En realidad, Aristóteles no ha hecho esa distinción de modo expreso, pero la división del alma en dos partes, una racional (que, a su vez, se subdivide en científica y calculadora) y otra irracional[22], en cierto modo, la presupone. Las virtudes del carácter o morales pueden ser entendidas como la aplicación de la razón a la facultad de desear. El desear por el desear mismo pertenece al dominio de lo que carece de razón, pero si el agente es capaz de entrenar su capacidad de desear y encuadrarla dentro de parámetros racionales será virtuoso en el sentido de tener una virtud moral o, más bien, el entramado de virtudes morales que hacen que la vida sea una "buena vida", es decir, una vida de buena calidad, una vida virtuosa. Que la virtud moral debe ser entendida como la aplicación de la razón a la facultad de desear es dicho de modo expreso por Aristóteles cuando define "carácter": "el carácter (ἦθος) es una cualidad de lo irracional del alma, pero capaz de seguir la razón (λόγος) según una determinación racional prescriptiva (κατὰ ἐπιτακτικὸν λόγον)". (*EE* 1220b5-6.)
Es decir, la virtud del carácter resulta de la aplicación de la razón a la capacidad de desear y a los estados emocionales-pasionales relacionados con ella.

(ii) Luego distingue dos partes del alma, la que tiene razón y la que no la tiene, con la subdivisión dentro de la racional entre "científica", que corresponde al uso teórico de la razón, y "calculadora", que corresponde a su uso práctico, esto es, el que tiene que ver con la deliberación que lleva a cabo un agente sobre aquello que depende de sí mismo en una situación concreta de acción (*EN* 1139a11 ss.).

(iii) Ahora bien, la idea que introduce y desarrolla in extenso en *EN* VI es que no basta con tener entrenados correctamente los estados disposicionales habituales del carácter, ya que "la función [de un agente] se cumple en conformidad con la prudencia y la virtud del carácter (o "virtud moral"; ἠθικὴ ἀρετή), pues esta hace recto el blanco y la prudencia las cosas que conducen a él" (*EN* 1144a6-9). Aquí se ve con bastante claridad, a mi juicio, que, aun cuando Aristóteles distingue la virtud sin más (de la que hablaba Sócrates) del conocimiento sin más, el factor cognoscitivo está integrado a la explicación de la acción en un sentido semejante al socrático. O sea, para ser virtuoso en sentido aristotélico uno debe aunar en sí mismo la virtud moral con la intelectual; claro que hay una diferencia importante: no se trata del "conocimiento sin más", sino de una forma de conocimiento (φρόνησις) que capta en sí misma dos aspectos inseparables en la explicación de la acción: el universal (que prescribe lo que hay que hacer) y el particular, que tiene que ver con la situación concreta de acción. Pero pensar que Sócrates tomó estos dos factores como el estado disposicional

[22] Cf. *EN* 1102b4 y 1139a3-1139b14.

que llamamos "virtud o excelencia" (ἀρετή), por un lado, y el conocimiento (ἐπιστήμη, φρόνησις, o σοφία), por el otro, puede ser solo la interpretación aristotélica de lo que dijo Sócrates.

III.3. Teoría aristotélica de la virtud y teoría socrática de la virtud

La ética aristotélica suele ser caracterizada como un típico ejemplo de lo puede llamarse una "ética del carácter". Las éticas del carácter no descuidan las reglas en situaciones morales particulares (aunque raramente tales reglas aparecen claramente formuladas), pero prestan más atención al problema del desarrollo y formación del carácter. El agente moral actúa de una manera determinada no porque siga una regla de conducta particular, sino porque su carácter ha sido habituado a actuar según los dictados de su razón. Es decir, se trata de un carácter virtuoso o excelente que opera según lo mejor que hay en él (cf. *EN* 1147a21-22). La pregunta fundamental para cualquier ética del carácter o la virtud es "¿qué es una buena vida para un ser humano?", "¿cuál es el modo correcto de vivir?" Esta pregunta aparece explícitamente formulada ya por Platón (*Rep.* 352d; cf. *Gorg.* 500c3-4), quien lleva la cuestión al problema del desarrollo del carácter moral. En efecto, cualquier descripción adecuada de una vida humana buena incluirá atributos que no son evidentes en el comienzo mismo de la vida de las personas pero que pueden ser desarrollados. Tales atributos son las virtudes morales (prudencia, valentía, templanza y justicia). Las virtudes (ἀρεταί) son presentadas como bienes objetivos y, aunque son componentes esenciales de nuestra naturaleza, el logro de tales virtudes implica un esfuerzo por parte del agente. Aristóteles dice que estamos naturalmente dispuestos a recibir la virtud pero solo la desarrollamos y la ponemos en práctica a través de la costumbre (*EN* 1103a23-26); que estamos por naturaleza dispuestos a recibir la virtud no significa que el ser humano esté naturalmente inclinado hacia la virtud o el bien. Aristóteles argumenta expresamente en contra de esta posición cuando afirma:

> "... lo que más se aparta del término medio parece ser lo más contrario. [...] En efecto, aquellas cosas a las cuales nosotros mismos somos, en cierto modo, más propensos por naturaleza (μᾶλλον πεφύκαμέν πως) parecen ser más contrarias al término medio. Por ejemplo, somos más propensos por naturaleza a los placeres (πεφύκαμεν πρὸς τὰς ἡδονάς), razón por la cual somos más propensos (εὐκαταφορώτεροί ἐσμεν) a la intemperancia que a la ordenación. Por lo tanto, llamamos 'más contrarias' a aquellas cosas a las cuales tendemos más, y es por eso que la intemperancia, que es un exceso, es más contraria a la moderación". (*EN* 1109a10-19; cf. *EE* 1222a36-38.)

Este pasaje es útil no solo para explicar la teoría del término medio, sino también para advertir la importancia decisiva que, según Aristóteles, tiene el entrenamiento temprano de las disposiciones del carácter. También es útil para recordar que, aunque haya una predisposición natural hacia el exceso, eso no exime al agente racional de su propia responsabilidad de activar los ingredientes racionales, también naturales de su especie, de modo de "disciplinar" sus tendencias naturales hacia la intemperancia y de racionalizar tales tendencias. Uno es un agente moral si y solo si es responsable de lo que hace, y uno es responsable únicamente de las acciones voluntarias realiza-

das luego de una elección o decisión deliberada (cf. *EE* 1223a9-13; *EN* 1112a30-31). Depende del agente, entonces, instrumentar los medios que conduzcan a los fines adecuados; el objeto de la deliberación (βουλευτὸν) no es el fin, sino los "medios" que promueven los fines (τὰ πρὸς τὰ τέλη; *EN* 1112b33-34; 1145a6). Para Aristóteles la dificultad inicial en la investigación ética es determinar cuál es, entre los bienes realizables, el más elevado. En cuanto a su nombre todo el mundo está de acuerdo: es la felicidad o prosperidad vital (εὐδαιμονία). Todos admiten que vivir bien e irle bien a uno es lo mismo que ser feliz (*EN* 1095a19; 1098b20-22). Pero en cuanto a qué es la felicidad, o sea, en cuanto al contenido de la felicidad el desacuerdo es enorme. La opinión común es que la felicidad debe ser el placer, la riqueza o el honor; pero Aristóteles cree que ninguna de estas cosas puede ser la felicidad porque son todas cosas dependientes de otras. O sea, son bienes condicionados; pero lo que se busca es el bien más elevado entre los bienes prácticos (*EN* 1095a16-17). La felicidad debe ser algo que sea bueno por sí mismo y que sea causa o fundamento de todos los demás bienes. Pero, ¿por qué habría que buscar un único bien o fin último? ¿Por qué sería necesario establecer una jerarquía de bienes y, consiguientemente, de fines? Aristóteles parece implicar que esto es imprescindible porque para que la felicidad sea algo completamente autosuficiente no debe ser reducible a otra cosa, es decir, no puede ser explicada por referencia a otra cosa, pues de ese modo se produciría un regreso al infinito. Los fines, en efecto, parecen ser múltiples pues hay tantos fines como habilidades técnicas (τέχναι): un fin es el de la medicina (salud), otro el de la estrategia (victoria), y también hay fines que los elegimos en vista de otros. Por ejemplo, elegimos caminar (A) para estar sanos (B). B es más perfecto que A porque A se hace en vista de B y no viceversa. La felicidad (εὐδαιμονία) es un bien (o fin) perfecto porque es algo que se busca en vista de sí mismo: no buscamos ser felices en vistas de otra cosa, sino por el hecho mismo de ser felices (*EN* 1097a30-b8).

Lo que buscamos es, entonces, el fin final de nuestra vida práctica; y la pregunta por el fin nos lleva a otro interrogante: ¿cuál es el lugar de la virtud en esa búsqueda? Esta pregunta es relevante porque para saber si la propia vida marcha en la dirección correcta debemos tener en cuenta las virtudes o, más precisamente, si poseemos una disposición virtuosa en nuestra acción. Las virtudes, en efecto, determinarán la calidad moral del agente, establecerán si el mismo tiene una "buena vida" en términos morales. Como dice Aristóteles permanentemente, somos objeto de elogio o censura por nuestras virtudes o vicios. Pero su indicación de que el virtuoso da con el medio haciendo referencia tanto a la pasión (πάθος) como a la acción (*EN* 1104b13-16) implica, hasta cierto punto, que el agente virtuoso es evaluado moralmente tanto por sus acciones como por sus pasiones o, más precisamente, por el lugar que el agente asigna a las pasiones en su acción.[23]

Una vez hechas estas distinciones, concentrémonos ahora en algunos pasajes puntuales de *EN* I y veamos con más detalle su argumento central. La *EN* se abre del siguiente modo:

"Toda habilidad técnica (τέχνη) y toda investigación, y de manera semejante toda

[23] Trato con cierto detalle el papel de las pasiones, emociones o estados afectivos (πάθη) en la vida práctica en el capítulo 7.

acción y elección, parecen tender a un cierto bien. Por esa razón, adecuadamente declararon que el bien es aquello a lo que todas las cosas tienden" (1094a1-3.)

En el dominio práctico no es posible que un agente actúe sin creer que aquello a lo que está dirigida su acción no es un bien; o sea, todo lo que es objeto de praxis tiene a la vista un bien, algo que *se considera* bueno y que, por lo tanto, se persigue. Toda acción es motivada por un deseo que la pone en movimiento (claro que hay distintos tipos de deseos, como claramente advirtió Platón y, probablemente, Sócrates antes de él). Pero también hay distintos tipos de fines: en tanto unos son actividades, otros son ciertas obras que se dan al margen de tales actividades. Mucho más adelante, al final de *EN* (en 1176b6-8), Aristóteles aclara que lo que es elegible por sí mismo es aquello por lo cual nada se investiga al margen de la actividad, esto es, la acción virtuosa. Pero la distinción inicial es entre un fin que es una actividad y un fin que se da como una obra al margen de tal actividad. Podría decirse que una parte importante de la investigación llevada a cabo en *EN* I es determinar cuál es, en la jerarquía de fines, aquel en vistas del cual todo lo demás se hace pero él no se hace en vista de nada, porque si puede establecerse esto, también podrá determinarse en qué consiste la felicidad, entendida como fin último e irreductible a un fin ulterior. En efecto, Aristóteles piensa que si hay un fin de las cosas realizables que *queremos por sí mismo* eso será el bien y lo mejor (*EN* 1094a18-22).

Como se sabe, esto constituye una parte importante de la estrategia argumentativa en la aclaración de qué es la felicidad. El pasaje recién citado ha sido interpretado fundamentalmente de dos modos: (1) la actividad del alma que es la felicidad no puede ser productiva, porque si lo fuera el producto sería mejor, pero el producto no puede ser mejor que la felicidad pues, en ese caso, la felicidad no sería el fin último; (2) las actividades que son fines en sí mismos constituyen o son la felicidad. La interpretación (1) parece contradecir al menos parte de lo que dice Aristóteles porque parece destruir la conexión entre el ejercicio de las virtudes del carácter (la valentía, digamos) y la felicidad. El objetivo es identificar cuál es el más elevado de los bienes prácticos (o realizables: πρακτά. *EN* 1095a16-17). Como vimos, en cuanto a su nombre hay un acuerdo general y todo el mundo coincide en que se trata de la felicidad (o "prosperidad vital"; εὐδαιμονία)[24] y en que ser feliz es lo mismo que "vivir bien" e "irle bien a uno". Pero en cuanto a qué es la felicidad el desacuerdo es enorme, porque unos dicen que es el placer, otros que, la riqueza, otros que el honor. Aristóteles examina cuidadosamente cada una de estas respuestas y las descarta una a una; su razón fundamental para hacer eso es simple: ninguna de esas cosas puede ser una descripción adecuada de la felicidad pues, si la felicidad debe ser el más alto de los bienes realizables, y este debe ser algo que deseamos por sí mismo y no en vista de otra cosa, se sigue que ese bien debe ser completamente autosufi-

[24] Como señala Cooper (1986: 89, n.1), la traducción habitual de *eudaimonía* por "felicidad" no es una buena opción ya que tiende a subrayar casi exclusivamente el estado psicológico subjetivo del agente, estado que por lo general es temporal o momentáneo. La eudaimonía aristotélica, en cambio, es un estado que se caracteriza por su permanencia y por la posesión y uso de ciertas capacidades a lo largo de un período razonable de tiempo. A falta de un mejor término y para no introducir dificultades utilizo "felicidad".

ciente. Ni el placer, ni la riqueza, ni el honor son autosuficientes. En el argumento general de *EN* I se ve con claridad cómo justifica Aristóteles que el ejercicio de lo mejor y característico en nosotros (el ejercicio de la propia función: ἔργον), la vida teórica y la aplicación de la razón a la facultad de desear, es la descripción correcta de la felicidad.

Examinemos brevemente ahora la cuestión de la virtud: la palabra griega es ἀρετή, cuya raíz αρ– se relaciona con ἄριστον ("óptimo"), el superlativo de bien. La virtud es, entonces, lo excelente u óptimo de algo:

> "Toda virtud (ἀρετή) –dice Aristóteles– perfecciona (o completa) el estado de aquello de lo cual es virtud, y hace que lleve a cabo bien su función (ἔργον); por ejemplo, la ἀρετή del ojo hace excelente al ojo y a su función, la del caballo hace excelente al caballo, capacitándolo para que corra, lleve al jinete y permanezca firme de frente al enemigo [...]. La ἀρετή en el hombre será también un estado disposicional (ἕξις) que hace que se vuelva bueno y por el cual cumpla con su función propia". (*EN* 1106a15-24.)[25]

La virtud, entonces, tiene un carácter activo pues es responsable de que el objeto o persona en la cual reside sea excelente y cumpla con su función. Siguiendo un método de análisis habitual en los textos aristotélicos, que consiste en decir primero todo lo que no es el objeto que se está investigando para decir luego (brevemente) lo que es, Aristóteles argumenta del siguiente modo: la virtud puede ser una de las siguientes tres cosas:

(1) una pasión o estado emocional (πάθος),

(2) una capacidad o facultad (δύναμις) y

(3) un estado disposicional (ἕξις).

Y esto es así porque, en su opinión, estos son los tres tipos de cosas o fenómenos que ocurren en el alma. (1) Los ejemplos de pasiones, estados pasionales o emocionales son apetito, ira, temor, envidia, alegría, amor, odio, y en general todo aquello que va acompañado de placer y dolor (cf. *Ret.* 1378a19-22). Las virtudes, entonces, no pueden ser pasiones porque no se nos llama "buenos" o "malos" por nuestras pasiones, pero sí por nuestros vicios. Las pasiones nos ponen en movimiento, en tanto que las virtudes nos disponen de cierta manera. (2) Las capacidades o facultades son aquellas cosas que tenemos cuando se dice que somos capaces de experimentar ciertos estados pasionales. Por ejemplo, cuando se dice que somos capaces de estar iracundos, temerosos, o de sentir dolor o compasión. Por lo tanto, las virtudes tampoco pueden ser facultades, pues no se nos llama buenos o malos por el solo hecho de ser capaces de sentir. Además, somos capaces de sentir pasiones por naturaleza, pero no somos buenos o malos por naturaleza. (1) y (2) fueron descartados como posibles candidatos a ser virtudes, pues ni las pasiones ni las facultades dependen de mí, me son dadas por naturaleza. Esto no ocurre con los estados disposicionales; el estado disposicional que tengo es el resultado del modo en que haya formado mis disposiciones habituales y haya activado mis capacidades racionales en el trabajo de

[25] Cf. también *Fís.* 246a13-18 con mi comentario en Boeri 2003b: 146-148

formación de las disposiciones correctas. La facultad de desear es, como tal, pasiva y puede activarse o actualizarse en diferentes direcciones: si habitualmente activo mi capacidad de desear para comer y beber en exceso, la disposición habitual inevitablemente será intemperancia, es decir "vicio" (κακία). Solo resta, entonces, que las virtudes sean estados disposicionales habituales (ἕξεις), ya que tales estados disposicionales dependen de mí y cumplen con el RV, *i.e.* el Requisito de Voluntariedad. La valentía –una virtud moral o del carácter– es una disposición habitual porque es una cierta condición por la cual el agente está dispuesto de un cierto modo como para actuar con valentía en las situaciones que así lo requieran. La moderación, por su parte, es una cierta condición por la cual el agente se encuentra dispuesto de un cierto modo para actuar moderadamente en las situaciones que así lo requieran. El siguiente ejemplo muestra de una manera simple la importancia de la restricción mencionada sobre las situaciones concretas de acción. En un sano sentido común nadie diría que una persona que no tiene hambre ni sed y que, por tanto, come poco o casi no bebe cuando ha sido invitado a una cena es "moderada". Uno diría que esa persona es moderada si llega hambrienta a la cena, le gustan los manjares y el vino que se le ofrecen, y come y bebe con mesura.

Según Aristóteles, las virtudes morales o del carácter no se producen ni por naturaleza ni contra naturaleza, sino por el hecho de que el agente tiene una cierta aptitud o disposición natural para recibirlas y perfeccionarlas mediante la costumbre o el hábito (*EN* 1103a23-26). Toda virtud, aunque no es una pasión, tiene un aspecto pasional o afectivo-emotivo, ya que involucra nuestros sentimientos de dolor y placer. El desarrollo de una virtud implica habituar nuestros estados afectivos de cierta manera. Aristóteles está particularmente interesado por este detalle y una parte importante de sus investigaciones morales consiste en mostrar que para ser virtuoso hay que aprender a desear, complacerse, dolerse e incluso irritarse "como se debe" (ὡς δεῖ; *EN* 1107b27-28; 1125b31-32; 1104b11-12; cf. *DA* 433a23-25). Las acciones en situaciones de temor, y la habituación a tener temor o confianza hace a unos valientes y a otros cobardes (*EN* 1103b15 ss.). Toda virtud presupone también un componente intelectual pues implica un mecanismo racional para captar qué es lo correcto, qué debe hacerse. El desarrollo de una virtud del carácter implica un buen razonamiento práctico, esto es, la presencia de prudencia o sabiduría práctica en el agente (φρόνησις; *EN* 1144a6-9).

Veamos ahora la definición aristotélica de virtud moral:

> "La virtud (ἀρετή) es, por tanto, (i) una disposición habitual (ἕξις) (ii) relacionada con una elección deliberada (προαιρετική), (iii) que consiste en un término medio (μεσότης) (iii.a) relativo a nosotros (iii.b) determinado por la razón y por la razón que lo determinaría el prudente (ὡρισμένῃ λόγῳ καὶ ᾧ ἂν ὁ φρόνιμος ὁρίσειεν). Es (iv) un término medio entre dos vicios, el uno por exceso y el otro por defecto; y además (v) por el hecho de que los vicios son defectuosos o exceden lo debido (δέον), no solo en el dominio de las pasiones sino también en el de las acciones, en tanto que la virtud no solo encuentra sino que prefiere el término medio". (*EN* 1106b36-1107a6.)

Esta definición es, como hemos visto arriba, la conclusión de un largo argumento en el cual Aristóteles intenta determinar qué tipo de cosa es la virtud; que ella puede

ser o una pasión, o una facultad o una disposición habitual es más o menos evidente para Aristóteles porque esos son los tres tipos de cosa que ocurren en el alma (τὰ ἐν τῇ ψυχῇ γινόμενα; *EN* 1105b20). Las distintas secciones (i-v) en que he dividido la definición de virtud indican claramente que se trata de la definición de virtud moral o del carácter, porque solo puede haber exceso o defecto respecto de las pasiones (o estados emocionales) y del carácter, es decir respecto de lo irracional del alma. Recordemos que Aristóteles describe el carácter (ἦθος) como una cualidad de lo irracional del alma que, sin embargo, es capaz de seguir la razón según un principio prescriptivo. Es decir, la virtud del carácter resulta de la aplicación de la razón a la capacidad de desear y a los estados emocionales-pasionales relacionados con ella. Repasemos los aspectos formales contenidos en la definición de virtud moral recién citada: son disposiciones habituales, esto es, estados que podemos adquirir gracias a la práctica y la costumbre; son además términos medios entre dos extremos. La adquisición de esos estados disposicionales se logra a través de la aplicación de la razón práctica (la prudencia) a la facultad de desear, lo cual puede resultar en un curso de acción correcto una vez que el agente ha internalizado las prescripciones de la razón práctica y actúa en conformidad con ellas. La prudencia nos indica qué hay que hacer en el sentido normativo de "lo correcto es llevar a cabo *F*, siendo *F* una acción"; pero además nos permite discriminar qué acción es apropiada o virtuosa en un caso concreto de acción. Las acciones, insiste Aristóteles, se refieren a los casos particulares (*EN* 1107a31; 1110b6-7; 1111a23-24; 1113a30), es decir a los casos o situaciones concretas en las que un agente debe ser capaz de aplicar el principio prescriptivo que suministra la prudencia para que el curso de acción escogido sea el correcto. Pero la prudencia no prescribe en un sentido general independientemente de la situación concreta de acción.

Querría sugerir que en su redefinición de la φρόνησις –un vocablo que en el uso técnico de los diálogos platónicos iniciales y maduros es sinónimo de ἐπιστήμη y de σοφία, y significa "conocimiento" o "saber", sin mayores prescripciones técnicas adicionales que indiquen tipos de racionalidad–[26] Aristóteles se muestra particularmente cuidadoso y encuentra en su interpretación de la φρόνησις al menos una parte importante de lo que considera una superación de las aporías que generaba el intelectualismo socrático que identificaba virtud con conocimiento o saber. Y esto es así porque la prudencia aristotélica reúne en sí misma los dos aspectos inseparables en la explicación de la acción: el componente que tiene que ver con la norma de carácter universal, por un lado, y el que tiene que ver con el particular o situación concreta en la que se encuentra el agente, por el otro. Aunque la φρόνησις suministra la norma universal correcta bajo la cual debe subsumirse toda acción virtuosa y, en ese sentido, es lo universal de la acción, también se conecta de modo directo con lo particular. El prudente –cuya razón determina el término medio en la definición de virtud moral– es quien delibera bien; la deliberación implica una actividad racional que tiene que ver con "los asuntos humanos sobre los cuales es posible deliberar", es decir sobre lo que es posible para un ser humano en el sentido de que no constituye algo necesario –porque depende de él– y sobre aquellas cosas

[26] Cf. Platón, *Eut.* 281a8-e1.

respecto de las cuales hay un fin práctico. Delibera bien en sentido estricto, es decir, es verdaderamente prudente, quien, de acuerdo con un cálculo racional (κατὰ τὸν λογισμόν), tiene como blanco lo que, entre lo realizable, es mejor para el hombre. Es por eso que la prudencia, aunque en sí misma conlleva un aspecto universal, no se refiere únicamente a lo universal, sino que también debe conocer lo particular pues es práctica (πρακτική), y la acción se refiere a lo particular (*EN* 1141b9-16). Con su redefinición y refinamiento de las nociones de φρόνησις, ἐπιστήμη y σοφία, así como con su teoría de la formación temprana de las disposiciones habituales correctas (cf. *EN* 1179b16-18) Aristóteles parece pensar que ha superado las dificultades que implicaba la tesis socrática de identificar el conocimiento o el saber con la acción correcta o virtuosa. El agente virtuoso tiene sin duda un saber, pero hay que distinguir cuidadosamente de qué tipo de saber se trata porque hay formas de saber, argumenta Aristóteles, cuyos objetos no permiten identificar ese saber con la acción, pues sus objetos son necesarios (como ocurre en el caso de la ἐπιστήμη aristotélicamente considerada),[27] pero de lo necesario no hay acción responsable. Al tener la percepción de lo correcto (percepción que nos proporciona la prudencia, que es una virtud intelectual que nos indica lo que "hay que hacer") el sujeto puede comenzar a actuar en la dirección correcta hasta que esa práctica se torne habitual. Dichas acciones dependen de nosotros, es decir que somos responsables de ellas: somos responsables de llevarlas a cabo y de no llevarlas a cabo (cf. *EN* 1114b25-29). Llegamos a ser virtuosos practicando la virtud; lo que cuenta no es saber (en un sentido puramente teórico) qué es la virtud, sino llegar a ser virtuosos (*EN* 1105b7 ss.). Este es un aspecto importante en la discusión; se trata de un punto clave en el que Aristóteles intenta poner distancia entre su propia teoría y la de Sócrates, aunque, de todos modos, implica una dificultad que parece tornar circular la posición aristotélica: no se trata, argumenta Aristóteles en contra de Sócrates, de saber qué es la virtud (o sea, no basta con definir correctamente una virtud, ya que eso por sí solo no nos vuelve virtuosos), sino de volverse virtuoso. Pero para volverse virtuoso (es decir, para actuar virtuosamente) hay que saber, en algún sentido, qué acciones son virtuosas. Sócrates podría tener buenas razones para contra argumentar a la acusación de intelectualismo extremo que le dirige Aristóteles; aunque es cierto que en los diálogos tempranos de Platón el aspecto definicional es relevante, no es tan claro que siempre y en todos los casos la mera definición de una virtud moral garantizaría la acción correcta. También es cierto que prácticamente no encontramos definiciones de virtudes morales que sean aceptadas por Sócrates, pero eso también puede estar indicando que él habría pensado que con el mero definir qué es una virtud moral no basta; también Sócrates debe haber pensado, como espero haber mostrado en los capítulos 1 y 4, que ese saber tenía que ser internalizado o incorporado a las disposiciones habituales.

[27] "La ciencia (ἐπιστήμη) es una creencia o convicción (ὑπόληψις) que se refiere a los universales y a las cosas que existen por necesidad" (*EN* 1140b31-32). Se trata de un tipo de saber que no puede identificarse con la acción virtuosa, porque la acción lo es de lo particular (que es contingente), y el objeto propio de la *epistéme* es, según Aristóteles, lo necesario, *i.e.* lo que no puede ser de otro modo.

Si mi sugerencia es al menos plausible, creo que la siguiente afirmación de Aristóteles, aunque útil para entender su teoría de la virtud, es exagerada respecto de lo que habría sido la posición socrática y que tiene más conexiones con dicha posición que lo que a veces se cree:

> "Justo y moderado no es [meramente] quien lleva a cabo acciones justas y moderadas, sino quien las lleva a cabo tal y como las hacen los justos y moderados. Se dice con razón, entonces, que uno se hace justo por llevar a cabo acciones justas, y moderado por llevar a cabo acciones moderadas. Y nadie estaría a punto de volverse virtuoso si no lleva a cabo esas acciones. Sin embargo, muchos no hacen esto, sino que, al refugiarse en una explicación racional (λόγος), creen estar filosofando y que así serán excelentes o virtuosos (σπουδαῖοι)". (*EN* 1105b7-14.)

Este pasaje es muy significativo por varias razones:

(i) aunque uno accidentalmente puede llevar a cabo una acción virtuosa, la acción será verdaderamente virtuosa si y solo si es llevada a cabo por un agente cuyo estado disposicional sea virtuoso, es decir aquel que lleva a cabo la acción virtuosa en el estado disposicional correcto, una vez que haya incorporado a su naturaleza mediante la habituación y la práctica los modos correctos de actuar. Esto es lo mismo que decir que se comportará virtuosamente siempre y en todos los casos en que las situaciones concretas de acción así lo requieran. Si efectivamente el estado disposicional del agente es "virtud", debe darse en una vida completa pues "una golondrina no hace verano ni tampoco un solo día" (*EN* 1098a18-19).

(ii) En conexión con lo anterior, llevar a cabo acciones justas y moderadas significa llevarlas a cabo tal y como las lleva a cabo el que cabalmente es justo y moderado, es decir el que siempre y en todos los casos constituye un ejemplo apropiado de las virtudes de la justicia y la moderación.

(iii) Pero ¿cómo hacer para advertir que la acción *F*, no la acción *Y*, es una acción justa? El agente debe tener ya previamente incorporado un cierto tipo de saber, el cual puede coincidir con la "percepción moral" correcta. Si así no fuera, no podría llevar a cabo actos justos en el sentido apropiado, es decir, en el sentido en que efectivamente lo hace una persona justa. Aquí la salida de Aristóteles para escapar a la objeción de circularidad que parece implicar la tesis de que un agente se vuelve justo practicando la justicia y de que para practicar la justicia uno debe tener un cierto saber de qué es la justicia pasa por el lado del ejemplo y de la educación temprana; ese es, efectivamente, el modo en el que un sujeto puede ser capaz de formar su percepción moral desde pequeño.[28]

(iv) Por último, aunque el pasaje es útil para comprender el alcance de la tesis aristotélica de la importancia de la formación temprana de los estados habituales, Aristóteles no ofrece en este texto un argumento convincente que baste para mostrar que "los que se refugian en un *lógos*" creen que están filosofando y que así llegarán a ser virtuosos. En mi opinión, es bastante evidente en este punto

[28] Sobre la relevancia de la formación temprana de los hábitos correctos cf. Sherman 1989.

que Aristóteles está aplicando sus propios esquemas conceptuales que tienen que ver con tipos de racionalidad a "estos muchos que no se preocupan por practicar la justicia para volverse justos, sino que se preocupan por definir qué es la justicia", como si la mera definición del concepto bastara para volverse justo. "Los muchos", creo, son en este pasaje los socráticos o una forma genérica de referirse a Sócrates. Como he indicado antes (en los capítulos 1 y especialmente 4), hay razones para pensar que Sócrates habría replicado que el *lógos* del que él hablaba no es solo una definición, sino que tiene que ver con un momento (el dialógico) que da como resultado un cambio disposicional por parte de un sujeto. En ese sentido podría entenderse con más claridad la sugerencia socrática de que virtud y conocimiento se identifican.

III.4. Acciones voluntarias e involuntarias

En este apartado, el último de esta sección III, me propongo presentar de un modo sumario la distinción aristotélica de los tipos de acción; la presentación del problema será meramente expositiva y constituye un adelanto importante de lo que examinaré más tarde en conexión con las críticas de Aristóteles al intelectualismo socrático. Hacia el final de este apartado regresaré a la noción –ya discutida en este capítulo– de elección o decisión deliberada (προαίρεσις), pero acentuando las conexiones con la teoría aristotélica de la acción voluntaria y, en general, de la responsabilidad.

Aristóteles sostiene que el agente es responsable de aquellas acciones de las que es principio: es decir, solo es responsable (o "causante"; αἴτιον; "Requisito de Responsabilidad: RR) de lo que depende de él (RD). Dicho de otra manera: para todo agente x, y, z ...n, x, y, z ...n son responsables de la acción *F* si y solo si x, y, z ...n son principios de *F*. Además, x, y, z ...n son PR (Principio de Responsabilidad) de *F*, si y solo si *F* depende de ellos (RD). Es en este sentido que Aristóteles puede decir que ningún animal ni tampoco un niño pueden ser felices; en efecto, si

(i) ser feliz consiste en una cierta actividad del alma según virtud (*EN* 1099b26), y si

(ii) hay virtud o vicio cuando el agente tiene la capacidad de actuar de una manera o de otra, o de no actuar en absoluto (*EN* 1113b3-8), y si

(iii) los actos viciosos son dignos de censura o vituperio, y los virtuosos de elogio o alabanza, pero si

(iv) no se alaba ni censura aquello que se produce por necesidad, por la fuerza, por ignorancia, por azar o por naturaleza, sino aquello de lo que nosotros mismos somos causa (RR), es decir aquello que depende de nosotros (RD), resulta evidente que ni los niños –que todavía no han desarrollado sus capacidades racionales– ni los animales –que no tienen capacidades racionales en absoluto– pueden ser felices ni actuar en sentido estricto (cf. *EN* 1139a19-20).

La pregunta ahora es: ¿de qué actos es causa el ser humano? De los actos voluntarios o que se hacen "de buen grado" (ἑκούσια; *EE* 1223a17; cf. *EN* III 1. Este es el "Requisito de Voluntariedad" [RV]). La expresión ἑκούσιον, que habitualmente se traduce por "voluntario", es difícil de interpretar (el mismo Aristóteles advierte,

en cierto modo, sobre esto en *EN* 1110a7-15). No hay en griego una expresión que acabadamente signifique "voluntad", es decir una facultad del querer que a la vez sea diferente de la razón. El ejemplo que pone Aristóteles es significativo: supongamos que un tirano, que tiene en su poder a nuestro padre y nuestros hijos, nos dice que debemos llevar a cabo un acto vergonzoso. Nuestra acción está fuertemente condicionada pues si no hacemos lo que se nos dice nuestros padres e hijos morirán. Si hacemos lo que nos dice el tirano, ¿nuestro acto es voluntario o no? Es difícil decirlo, pues aunque lo hacemos, no podemos decir que lo hacemos convencidos de que debemos hacerlo o que efectivamente queremos hacerlo. No lo hacemos "de buen grado", pero, en cierto sentido, queremos hacerlo para que nuestra familia no sea asesinada. El otro ejemplo de Aristóteles también es significativo: un capitán en medio de la tormenta se ve obligado a arrojar la carga por la borda de modo de salvar el barco (*EN* 1110a8-11). Ahora bien, ¿es este un acto voluntario? El capitán quería llevar su carga como le había sido indicado, pero también quería salvar el barco y una condición necesaria para eso era arrojar la carga por la borda. Aristóteles cree que este tipo de acciones son mixtas (*EN* 1110a11-12), aunque parecerían ser voluntarias pues son elegidas en el momento en que se llevan a cabo, y el fin de la acción se hace siguiendo el momento oportuno. Este detalle es importante en el contexto del argumento pues para Aristóteles los actos verdaderamente voluntarios son aquellos que se hacen según una elección o decisión deliberada. Virtud y vicio se encuentran entre los actos voluntarios pues de los actos involuntarios el agente no es causa (*EE* 1223a15-20).

En algunas interpretaciones relativamente recientes de la ética aristotélica a veces se ha interpretado el núcleo de *EN* III 5 (donde Aristóteles se concentra en el problema del acto voluntario) según el siguiente argumento:

(*i*) una persona cuyo carácter *ya está formado* no es libre de actuar de otra manera que no sea según su propio carácter;

(*ii*) es por eso que uno no puede ser responsable de llevar a cabo *F* (siendo *F* una acción) si uno no es libre en el sentido indicado, salvo que

(*iii*) uno libremente y a sabiendas se vincule a la situación en la que no es libre de no llevar a cabo la acción del caso.[29] O sea, si una persona madura con su carácter ya formado es necesitada a actuar por el modo como lo hace por ser el tipo de persona que es, uno también podría sugerir que el joven –que, de acuerdo con este enfoque, podría suponerse que no tiene su carácter completa o definitivamente formado– es necesitado por su entrenamiento a actuar de las maneras que generó su carácter. Como señala Broadie, el único cambio en un caso y en otro es el que va de la necesidad externa a la necesidad interna.[30]

La premisa

(*i*) podría ser aceptada de una manera más o menos natural pues Aristóteles no

[29] Cf. Furley 1977; Sorabji 1980: 227-233.

[30] Broadie 1991: 170-171.

solo pone énfasis en la relevancia de la formación temprana de las disposiciones habituales correctas, sino también en el hecho de que ciertas disposiciones habituales incorrectas son "incurables" (en este caso en particular está pensando en el intemperante que, por decisión deliberada, persigue los excesos en los placeres; cf. *EN* 1150a16-22). Un modo de neutralizar la premisa

(*ii*), *i.e.* uno no es responsable de una acción *F* si no es libre de actuar de otra manera que no sea su propio carácter, es negar que Aristóteles esté interesado en poner énfasis en el hecho de que las acciones humanas (que presuponen decisiones deliberadas) sean necesitadas por factores antecedentes y externos y, al mismo tiempo, argumentar que el propio carácter es un factor interno que, como tal, no puede ser visto como un factor que elimina la libertad en un enfoque determinista.

Creo que a partir de *EN* III puede reconstruirse una teoría del acto voluntario y de la acción responsable, según la cual no es cierto que las acciones únicamente sean determinadas por factores externos. Cuando Aristóteles dice o sugiere que no todo está determinado (*De interpretatione*, 18b26-33) debe querer decir que no todo es necesario independientemente de lo que uno, como agente racional e independientemente de los factores externos, decida. En este sentido lo que uno decida *es* un factor determinante de la acción, pero no un factor externo a la propia decisión del agente. Hay, entonces, un sentido en el que el propio carácter es determinante de la acción pero, como Aristóteles cree que el agente es responsable del carácter que tiene y de las creencias que acompañan al tipo de carácter que tiene (*EE* 1224b9; *EN* 1114a31-b3), el carácter no puede ser visto como un factor que impide la libertad de actuar. Claro que uno, una vez adquirido su propio estado del carácter, actuará según esa disposición pero, como Aristóteles insiste con frecuencia, cada uno es responsable del carácter que tiene y además, "cuando el principio [de la acción] se da desde dentro no es por la fuerza" (*EE* 1224b14-15; cf. también 1224b26-28).

Una acción en sentido estricto –lo que Aristóteles llama πρᾶξις– es, como queda dicho, aquello de lo cual el agente es "principio de movimiento": dicho principio de movimiento es interno al agente y es la propia elección o decisión deliberada (*Met.* 1025b22-24), y las acciones moralmente relevantes comprenden siempre acciones voluntarias (*EN* 1110a15-18). El modelo que Aristóteles utiliza para explicar la acción es el mismo que usa para explicar el cambio natural. Pero aquí se presentan algunas dificultades porque el ser humano no es causa en el mismo sentido en que es responsable de algo (vale recordar que la palabra para "causa" y "responsable" es en el griego de Aristóteles siempre la misma: αἴτιον). El problema consiste en lo siguiente: una causa en el ámbito natural remite al por qué, a la razón que explica un fenómeno natural determinado en términos de causa material, formal, motriz o final. Pero "causa" en el contexto de la acción connota "el agente que responde a algo, el que es responsable". O sea, yo como agente soy responsable de producir un "movimiento" a sabiendas o, dicho de otra manera, si y solo si soy a sabiendas la causa (en el sentido de ser aquello que origina algo) de ciertos acontecimientos, entonces, soy la causa en el sentido de ser responsable de una serie determinada de acontecimientos (RR).

Aristóteles divide las acciones en los siguientes cuatro rubros: (a) voluntarias (ἑκούσια), (b) involuntarias (ἀκούσια), (c) mixtas y (d) no voluntarias.

(a) Voluntarias: ya hemos hablado de ellas; vimos que no se llevan a cabo por ningún tipo de coacción y el principio de la acción siempre es interno al agente. Son el resultado de una elección o decisión deliberada (*proaíresis*), de modo que no pueden ser llevadas a cabo ni por azar, ni por ignorancia, ni por la fuerza. Entonces, si lo que es involuntario es lo forzado o lo causado por la ignorancia, lo voluntario será lo que tiene su origen en el agente mismo cuando este conoce los hechos particulares en los que consiste la acción misma (*EN* 1110a15-17; 1111a22-24). Ahora bien, aunque la acción voluntaria implica elección o decisión, no es lo mismo que ella; lo voluntario (lo que se hace "de buen grado") es más amplio que la elección. Los niños y animales, en efecto, participan de lo voluntario, argumenta Aristóteles, pero no de la elección o decisión (*proaíresis*), pues se llama "voluntarias" a las acciones que se hacen de repente, pero tales acciones no se llevan a cabo siguiendo una elección (*EN* 1111b5-10). Por otra parte, las acciones que se llevan a cabo en ignorancia son, a diferencia de las que se hacen por ignorancia, voluntarias. El incontinente, como el borracho, obra en ignorancia en la medida en que, total o parcialmente, ha perdido el control de sus actos. Pero actuar *en* ignorancia no es lo mismo que actuar *por* ignorancia (como veremos más adelante, esta importante distinción permite a Aristóteles superar algunas aporías socráticas); en el primer caso, aun cuando el agente haya perdido momentáneamente el control de sus actos, es responsable de haber llegado a ese estado ya que lo que lo mueve a ese estado es su propio impulso (cf. *EE* 1224b9: ἡ καθ' αὑτὸν ὁρμὴ ἐνοῦσα ἄγει), de modo que su acción es voluntaria. Tampoco puede pensarse que se trata de una acción forzada, ya que "cuando el principio [de la acción] se da desde dentro no es por la fuerza" (*EE* 1224b14-15; cf. también 1224b26-28).

(b) Involuntarias: se hacen por la fuerza (o violencia) o por ignorancia (*EE* 1225b6-7). Su principio u origen del movimiento es externo. Por ejemplo, que a uno lo lleve el viento o que cientos de hombres lo tengan en su poder (*EN* 1110a1-4). Aristóteles observa que no es acertado decir que son involuntarias las acciones que se hacen por un deseo impulsivo (thymós) o por apetito (*epithymía*). En primer lugar, porque si fuera acertado decirlo ningún otro animal haría nada de un modo voluntario ni tampoco los niños (pero obviamente actúan voluntariamente).

(*c*) *Mixtas*: se hacen por temor, por evitar males mayores, o por una causa noble. Los ejemplos de Aristóteles son lo que dimos antes al explicar el concepto de "voluntario": si uno hace algo amenazado por un tirano que tiene en su poder a sus padres o hijos, o cuando un capitán de un navío en medio de la tormenta arroja la carga por la borda para salvar al barco y a sus tripulantes. Estas acciones son mixtas pero se parecen más a las voluntarias, porque cuando se las lleva a cabo son preferibles (es decir que hay involucrada una cierta elección o decisión), y el fin de la acción está unido a las circunstancias y al momento oportuno (*EN* 1110a4-14).

(d) No voluntarias: son todas aquellas acciones que se llevan a cabo por ignorancia (*EN* 1110b17-27). Lo que se hace con dolor y remordimiento es, en cambio, involuntario. No obró voluntariamente el que hizo algo y no siente el menor

desagrado por su acción; y esto es así porque lo que hizo no lo hizo a sabiendas, pero tampoco lo hizo involuntariamente pues no sentía ningún pesar. Aristóteles hace una sutil distinción entre lo que se hace por ignorancia (δι' ἄγνοιαν) y lo que se hace en ignorancia (ἀγνοοῦντα). Si el agente está borracho o encolerizado, su acción parece ser causada por su borrachera o su cólera, no por la ignorancia, aunque es llevada a cabo en ignorancia, no a sabiendas (*EN* 1110b24-27). Pero esta ignorancia no hace que una acción sea involuntaria. Toda persona viciosa es ignorante de las acciones que debe llevar a cabo o evitar llevar a cabo, y este tipo de error hace que las personas se vuelvan malas. Lo que hace a una acción verdaderamente involuntaria no es la ignorancia en la decisión, o sea la ignorancia de lo universal, sino que la causa es la ignorancia de los particulares en los que la acción consiste. Un agente actúa en forma involuntaria si es ignorante de uno de los particulares. O sea, en el caso del borracho o del que está inmerso en una emoción violenta la acción es causada por la borrachera o por la emoción que lo domina, no por la ignorancia, aun cuando la acción se lleva a cabo en ignorancia. Su capacidad de discriminar se encuentra cegada o desactivada momentáneamente, pero el agente es, de todos modos, responsable pues debe saber que cuando ingiere alcohol en cantidades desmedidas puede perder el control y llevar a cabo actos incorrectos en un estado de ignorancia de lo que está haciendo. El haber pasado por alto esta importante distinción hizo pensar a varios intérpretes que, finalmente, la concepción aristotélica de la incontinencia es inconsistente pues el incontinente aristotélico, como el vicioso socrático, no sabe.[31] Pero Aristóteles se esfuerza por mostrar que hay algún sentido en el que el incontinente sabe lo que hace, no importa que en el momento en que lleva a cabo su acto haya algún problema de tipo cognitivo que no le permita reconocer la acción correcta o, dicho más precisamente, que no le permita actualizar en sentido fuerte la premisa menor del silogismo correcto (cf. *EN* 1152a15-17, donde se enfatiza que el incontinente obra voluntariamente pues sabe qué está haciendo).

Como vimos antes, Aristóteles indica que la elección o decisión es algo voluntario; pero no todo lo voluntario implica elección o decisión: aunque toda decisión es voluntaria no todo lo voluntario implica decisión. Los niños, por ejemplo, participan de lo voluntario pero no de la elección.[32] Nadie diría que una acción repentina es el resultado de la elección, aunque sí diría que es voluntaria (*EN* 1111b8-10). O sea, hay verdadera elección o decisión cuando el agente se encuentra en pleno dominio de sus capacidades racionales; es por eso que un niño pequeño, como una animal, no es capaz de elegir o decidir en sentido estricto.

Para terminar con esta sección querría detenerme brevemente en la noción de deliberación (βούλευσις) y sus objetos. Aristóteles argumenta que no se delibera ni sobre lo eterno, ni sobre lo necesario, ni sobre lo que sucede por naturaleza o por azar. Es decir, no es posible deliberar sobre aquellas cosas que no dependen de nosotros (RD); solo deliberamos sobre lo que está en nuestro poder y es realizable

[31] Cf. Cook Wilson 1912: 61-63; Robin 1944: 267, citados por Gauthier-Jolif 1970: vol. II, 615-616.
[32] Cf. Aristóteles, *Fís.* 197b7-9, con mi comentario en Boeri 1993: 91-92.

(*EN* 1112a30-31) o, dicho de otro modo, sobre lo que se produce a través de nosotros (*EN* 1112b3). En suma, la deliberación se da respecto de lo que se produce en la mayor parte de los casos pero cuyo resultado no es claro, sino indefinido (*EN* 1112b8-9). Además, no deliberamos sobre los fines sino sobre lo que promueve los fines o conduce a ellos; por ejemplo, el médico no delibera sobre si curará al enfermo, ni el orador sobre si persuadirá, ni el político sobre si legislará bien, sino que, dando por sentado el fin, investigan el cómo y los medios por los cuales lo lograrán. El objeto de la deliberación (βουλευτόν) y el de la elección (προαιρετόν) es el mismo, con la diferencia de que el de la elección ya está determinado o establecido (*EN* 1113a2-3), pues lo que se ha decidido a partir de la deliberación es lo que constituye el objeto de elección. La elección es un deseo deliberado de lo que está en nuestro poder o depende de nosotros, porque el objeto de elección está en nuestro poder, es objeto de deliberación y de deseo. Esto es así porque cuando decidimos o juzgamos algo a partir de la deliberación deseamos de acuerdo con dicha deliberación (*EN* 1113a9-12).

De esta manera, Aristóteles elabora una refinada teoría de los actos voluntarios y, en conexión con ella, de la elección, la deliberación y el modo en que elección, deliberación y acción racional deben articularse. De ese modo cree superar las aporías a las que conducía la tesis socrática de la involuntariedad de la acción mala. En las secciones siguientes examinaré con más detalle algunas objeciones puntuales de Aristóteles a Sócrates y el modo en que, a mi juicio, Aristóteles incorpora algunos ingredientes socráticos a su doctrina moral.

IV. Bien real y bien aparente: ingredientes socráticos en la teoría aristotélica del bien

IV. 1. Virtud moral y virtud intelectual: la distinción aristotélica que resuelve el problema del socratismo

Aristóteles distingue dos tipos fundamentales de virtud: moral e intelectual. Las virtudes morales típicas son la valentía ("término medio respecto de las cosas que inspiran confianza y temor"; *EN* 1115a5-6), la moderación ("término medio respecto de los placeres", *EN* III 10-11), la liberalidad o generosidad ("término medio respecto de las riquezas"; *EN* IV 1), la justicia (Aristóteles da más rodeos para definirla y sostiene que es la más perfecta porque consiste en la utilización de la virtud perfecta, y es perfecta porque el que la tiene puede usar la virtud para con otro y no solo para consigo mismo. Es la única que parece consistir en el bien ajeno pues se refiere a los demás). En *EN* V 1 Aristóteles afirma que la justicia es un homónimo, ya que puede ser aplicada tanto a la justicia general como a la particular; en los capítulos 3-5 del mismo libro describe los tipos de justicia particular. La justicia general es lo que las leyes correctas de la ciudad prescriben para el bien común. Las leyes correctas se ocupan de todas las virtudes; por eso parece que la justicia consistirá en la totalidad de la virtud en relación con los demás (*EN* 1129b25). Las virtudes intelectuales (ciencia, arte o habilidad técnica, prudencia, intelecto, sabiduría, comprensión) son estudiadas en *EN* VI. Por ahora me interesa aquí recordar cómo se adquiere,

según Aristóteles, cada uno de estos tipos de virtud: la virtud moral o del carácter resulta del hábito y de la costumbre; ninguna virtud del carácter surge en nosotros naturalmente sino por una cierta habituación. Porque si algo es por naturaleza, no puede ser cambiado por la habituación. Pero el carácter sí puede ser cambiado por la habituación. Las virtudes intelectuales, en cambio, surgen y crecen a partir de la enseñanza, y por eso requieren de experiencia y tiempo (*EN* 1103a14-19). La prudencia (*phrónesis*) tiene una importancia decisiva en la teoría ética aristotélica: aunque en sentido propio es una virtud intelectual (cf. *EN* VI), es la encargada de conectar las virtudes intelectuales con las morales pues se refiere a lo práctico, y lo práctico tiene la naturaleza de lo particular (*EN* 1142a24-26).

En este último apartado he estado haciendo una rápida indicación de algunas nociones básicas conocidas para cualquiera que alguna vez haya leído los tratados morales de Aristóteles. Ahora me gustaría volver a sugerir que la distinción aristotélica entre virtud moral (o del carácter) y virtud intelectual (con la importante restricción que hace Aristóteles para mostrar que, aunque la *phrónesis* debe tratarse como una virtud intelectual, desempeña un papel decisivo en la explicación de cómo el agente se comporta correctamente toda vez que su conducta es el resultado del ejercicio de una disposición habitual que coincide con una virtud moral) constituyó un extraordinario recurso por parte de Aristóteles para resolver las aporías en que se encontraba, en su opinión, el intelectualismo socrático en su versión más dura (*i.e.* el del Sócrates del *Prot.* platónico). En los primeros capítulos de este libro he enfatizado la cuestión socrática concerniente al estado cognoscitivo y psicológico del agente al evaluar lo que considera bueno porque creo que ese asunto constituyó un aspecto central de la teoría moral que fue tomado seriamente por Aristóteles y que, hasta cierto punto, fue dado por sentado en sus propias investigaciones morales.[33] Mi tesis en este punto es que Aristóteles incorporó algunos rasgos "socráticos" que aceptó sin discusión. Soy conciente de que no se trata de un tema completamente novedoso; otros han argumentado a favor de la posición de que las opiniones de Sócrates en materia moral influenciaron a Aristóteles, no importa lo crítico que este se mostró de aquel.[34] Creo, sin embargo, que el asunto merece ser discutido de nuevo haciendo hincapié en otros detalles. En la sección final de este apartado y en el próximo apartado me concentraré en los siguientes ítems:

(*i*) la crítica de Aristóteles a la identificación socrática entre virtud y conocimiento;

(*ii*) el modo en que la tesis socrática del "poder de la apariencia" influyó sobre la explicación aristotélica de lo que (a)parece bueno/placentero en el corto plazo, y

(*iii*) algunos detalles que tienen que ver con el problema de la "percepción moral" y el modo en que el bueno "percibe" el bien.

(i) Comienzo por dos argumentos que Aristóteles dirige en contra de la identifi-

[33] Lo mismo hicieron los estoicos, pero en su caso seguir a Sócrates en ese punto no debió haber generado ningún conflicto de tipo teórico, ya que fueron abiertamente socráticos. Desarrollo este punto en el capítulo 8.

[34] Véase Robinson 1977: 83-84; Cleary 1991: 107-110. Algunas interesantes observaciones sobre el lenguaje socrático en Aristóteles pueden encontrarse en Alesse 2000: 256-262.

cación de Sócrates de la virtud con conocimiento. Permítaseme presentar un breve esbozo de ellos:

(a) Sócrates sostiene que todas las virtudes son formas de conocimiento; si este es el caso, argumenta Aristóteles, hay que investigar qué significa "conocimiento", ya que el conocimiento puede usarse "verdaderamente" (ἀληθῶς; es decir, "correctamente") o para cometer un error (*i.e.* "incorrectamente": ἁμαρτάνειν). Por ejemplo, cuando uno voluntariamente escribe algo de un modo incorrecto está haciendo uso de su conocimiento como si fuera ignorancia. Ahora bien, si la justicia es una forma de conocimiento y el conocimiento puede usarse correcta o incorrectamente, será posible usar la justicia incorrectamente (*i.e.* como injusticia). Así, cuando uno lleva a cabo una acción injusta, será injusto a causa de la justicia. Dicho de otro modo, cuando uno lleva a cabo acciones injustas, estará llevando a cabo tales acciones a causa del conocimiento, lo cual es absurdo. Por consiguiente, concluye Aristóteles, las virtudes no pueden ser formas de conocimiento, porque un agente no puede ser ignorante a causa del conocimiento (ἀπὸ ἐπιστήμης; *EE* 1246a31-b2).

(b) El segundo argumento de Aristóteles se centra en la identificación (errónea, en su opinión) de la φρόνησις con el conocimiento (ἐπιστήμη), y trata de profundizar las consecuencias absurdas que se seguirían de considerar que la φρόνησις puede ser usada incorrectamente (solo esbozo la primera parte de la crítica): si la φρόνησις es conocimiento (ἐπιστήμη) y es algo verdadero, sería posible actuar insensatamente a causa de la φρόνησις y cometer los mismos errores que la persona que carece de φρόνησις. Aristóteles agrega que si algo (*i.e.* φρόνησις) puede ser usado de una sola manera, entonces, al actuar así el agente estará actuado con φρόνησις, lo cual es absurdo, porque en ese caso no podría ser posible distinguir a quien tiene φρόνησις de quien no la tiene.

Ambos argumentos parecen a simple vista persuasivos y, aparentemente, resuelven la, en cierto modo, contra-intuitiva identificación socrática de la virtud con el conocimiento; sin embargo, el hecho de que se basen en las propias distinciones aristotélicas de tipos de conocimiento –lo que, hasta cierto punto, es razonable en el contexto de una discusión filosófica– probablemente no logra aclarar lo que Sócrates debe haber querido decir por "conocimiento" (ἐπιστήμη) o "sabiduría" (φρόνησις) cuando argumenta que el conocimiento es lo que permite al agente y le garantiza que haga un uso correcto de los bienes. En primer lugar, si Sócrates está dispuesto a defender su tesis de que la sabiduría (σοφία) nunca se equivoca (*Eut.* 280a7-8), es probable que no hubiera aceptado la posibilidad de usar mal la sabiduría o el conocimiento. El ejemplo de Aristóteles del mal uso del conocimiento (la gramática) es el tipo de conocimiento que Sócrates atribuye a los artesanos, y es un tipo de conocimiento que, explícitamente, declara no tener (Platón, *Apología* 22d3-4). Ese, sin embargo, no es el tipo de conocimiento que considera que es "el conocimiento de lo que es bueno y malo"; el conocimiento que los artesanos dicen tener tampoco puede ser el que evita que el agente confunda un bien aparente con un bien real. Se trata de un conocimiento de "saber cómo" que, para Sócrates, no necesariamente garantiza la felicidad al que lo posee. El tipo de conocimiento del que Sócrates

habla, en cambio, cuando dice que al actuar según el conocimiento nos irá bien y seremos felices no parece ser el tipo de conocimiento que tienen los artesanos. No hay duda de que los artesanos, aun teniendo el conocimiento específico de su área profesional, no son necesariamente felices. El conocimiento que hace feliz al agente es el conocimiento de lo que es bueno y malo (Platón, *Cármides* 173d-e; 174b-c), un conocimiento del que uno no puede hacer mal uso. La crítica de Aristóteles deriva de su tesis de que el conocimiento es un tipo de λόγος, y de que el mismo λόγος puede mostrar la cosa y su privación (*Met.* 1046b7-9). Alguien que tenga un conocimiento (un médico, por ejemplo) puede cometer un error voluntariamente.[35] Pero para Sócrates la única acción mala es estar privado de conocimiento (Platón, *Prot.* 345b5; *Eut.* 281e; 292b), pero estar privado de conocimiento no es algo que resulte de un uso incorrecto deliberado del conocimiento, sino de la falta de conocimiento, *i.e.* de la ignorancia. Y la ignorancia, según Sócrates, no es más que el estado cognoscitivo opuesto a "conocimiento", no el mal uso del conocimiento.

Claro que uno podría preguntarse: ¿y qué hay con el "arte de la medida"? Después de todo, sin duda se trata de una τέχνη que, como tal, debería ser incluida entre las formas de conocimiento del "saber cómo". Más aún, el conocimiento que es la virtud resulta ser como el conocimiento de un arte. Pero tal vez, cuando Sócrates declara que carece del tipo de conocimiento que poseen los artesanos lo que se propone es advertirnos que no hay que confundir una mera habilidad –que solo permite al agente tener buena fortuna o éxito en su arte– con "profesionalismo moral", el tipo de conocimiento que le permite al agente hacer la distinción entre lo que es bueno y malo, y elegir lo que (a)parece bueno y coincide con lo que es bueno. En segundo lugar, la observación de Aristóteles de que sería posible actuar con insensatez a causa de la sensatez (*phrónesis*) fue probablemente advertida por el Sócrates platónico, aun cuando este no habría identificado este tipo de sabiduría o sensatez (φρόνησις) con la sabiduría que se identifica con la virtud, *i.e.* con el tipo de conocimiento que ayuda al agente a elegir correctamente. Cuando al comienzo del *Hipias Menor* de Platón (365e) Sócrates dice que los astutos (πολύτροποι) son engañadores debido a su "astucia malévola" (o "inescrupulosidad": πανουργία) y a un cierto tipo de sabiduría (φρόνησις), y que por tener sabiduría saben lo que hacen, parece estar implícitamente admitiendo la posibilidad de que un individuo pueda actuar en contra de su conocimiento de lo que es mejor o, simplemente, bueno para sí mismo de un modo voluntario. Dicho de otro modo, lo que el Sócrates del *Hipias Menor* parece estar aceptando es la posibilidad de que un agente pueda obrar mal voluntariamente. Los engañadores son capaces de engañar porque tienen un cierto conocimiento o sabiduría que es indispensable para engañar (ἐξαπατᾶν); son, de alguna manera, φρόνιμοι (365e5). Sin duda, si el contexto de este pasaje se analiza en detalle se podría objetar a lo que he dicho que su meollo se refiere más bien al hecho de que el engaño presupone algún tipo de conocimiento. Pero el conocimiento de los πολύτροποι no es, en términos socráticos corrientes, el mismo que la comprensión de lo que es moralmente bueno. De este modo, φρόνησις no puede significar aquí sabiduría o conocimiento de lo que es verdaderamente bueno.

[35] Cf. Aristóteles, *Fís.* 251a32-33, con mi comentario en Boeri 2003b: 183-184.

Sócrates podría estar implicando que este tipo de "sabiduría" es solo un conocimiento débil: la persona que es hábil en el engaño es ignorante en lo que respecta a lo que es mejor para sí misma. De todos modos, Sócrates parece estar ofreciendo una versión de una posición intelectualista moderada y dicha posición coincidiría con la de aquellos que, según Aristóteles (*EN* 1145b31-1146a4), afirman que nada es superior al conocimiento pero no están de acuerdo en que nadie sea capaz de actuar en contra de lo que le parece mejor.[36] La solución ofrecida por el intelectualismo moderado sería decir que el individuo es gobernado por el placer porque no tiene conocimiento en sentido estricto, sino solo opinión.

Es tentador sugerir que este tipo de φρόνησις es más tarde desarrollado por Aristóteles bajo la forma de lo que él llama "destreza" (δεινότης). Aristóteles caracteriza esa destreza como una capacidad que permite hacer las cosas que apuntan al blanco propuesto y dar con él. Ahora bien, la bondad maldad de tal destreza depende de la cualidad del blanco (σκοπός) que el agente tiene frente a él: si su blanco es bueno o noble, la destreza es digna de elogio, si es malo, se reduce a mera "picardía" o incluso "inescrupulosidad" (πανουργία).[37] Aristóteles enfatiza el hecho de que si bien la prudencia no es destreza, no existe sin destreza (*EN* 1144a26-29). Tanto la destreza como la prudencia presuponen un cierto tipo de conocimiento, pero en tanto la primera puede apuntar a lo que es malo –cuando se da asociada al vicio– la segunda solo apunta a lo que es noble o admirable (καλόν). Pero la capacidad misma de ser capaz de hacer las cosas que tienden al fin propuesto corresponde a la destreza. Si esta lectura es al menos plausible, podría admitirse que Aristóteles ha retomado un tópico socrático de discusión y que, después de refinarlo, lo ha adaptado a su enfoque de lo que una investigación en materia moral debería ser al considerar el factor cognoscitivo que está involucrado en cualquier acción virtuosa. Es sin duda sugerente notar que Aristóteles admite al menos parte del *dictum* socrático en su identificación de la virtud con diferentes formas de conocimiento. Al decir que todas las virtudes son formas de φρόνησις, argumenta Aristóteles, Sócrates procedió, en un sentido, correctamente pero en otro cometió un error. Estaba equivocado en creer que todas las virtudes son formas de φρόνησις, pero tenía razón al pensar que tales virtudes (morales o del carácter) no se dan sin φρόνησις. Desde luego que en esta objeción Aristóteles procede a aplicar sus propios esquemas conceptuales a Sócrates: en primer lugar, φρόνησις ("sabiduría práctica", "prudencia") y ἐπιστήμη ("conocimiento") son diferentes formas de conocimiento para Aristóteles (*EN* 1144b17-18; 29-30), no para Sócrates, quien usa intercambiablemente estos y otros vocablos que en griego pueden traducirse por "conocimiento", "sabiduría", etc.[38] En segundo lugar, es claro que con su reformulación del significado de φρόνησις Aristóteles parece haber re-

[36] Por supuesto, aquí hay un problema porque Aristóteles no está pensando en el Sócrates del *Hipias Menor*, sino en el del *Protágoras*, quien defiende lo que Aristóteles cree que es la posición intelectualista extrema (cf. *EN* VII 3).

[37] Cf. *EE* 1221a12, donde la πανουργία es presentada como un vicio por exceso, siendo el vicio por defecto la "simplicidad" (εὐήθεια) y la virtud –que es el término medio entres estos dos extremos– es la prudencia (φρόνησις).

[38] Sobre este punto en particular cf. capítulo 1.

suelto, al menos en parte, el acertijo socrático: en cualquier explicación de la acción hay siempre involucrado un componente intelectual, de modo que es imposible ser virtuoso sin haber hecho el esfuerzo por refinar las capacidades cognoscitivas y la conducta virtuosa del agente también depende del éxito de ese refinamiento, no solo del modo en que haya entrenado sus disposiciones habituales pues para que el entrenamiento de tales disposiciones sea correcto el agente precisa saber cuáles son correctas y cuáles incorrectas. En este punto, parece sugerir Aristóteles, Sócrates tenía razón: la φρόνησις, aristotélicamente considerada es una virtud intelectual y se ajusta perfectamente al requerimiento (socrático) que se refiere a la necesidad de la presencia de un componente intelectual en la virtud, aun cuando ello no necesariamente signifique identificar la virtud con tal componente, como Sócrates parece haber hecho. Además, la prudencia, a pesar de ser una virtud intelectual, resulta ser decisiva en el dominio moral, porque el actuar –*i.e.* el dominio en el que la prudencia desempeña un papel crucial en la medida en que hace que el agente lleve a cabo lo que lo conduce al fin correcto (*EN* 1145a5-6)– tiene que ver con casos particulares (καθ' ἕκαστα) o, más bien, con situaciones concretas de acción. Así pues, aun cuando ciertos estándares universales son relevantes al dar cuenta de una acción (estándares expresados en las definiciones socráticas de las virtudes), tales patrones universales no pueden dejar de lado las situaciones concretas de acción. La virtud moral, entonces, es un estado del carácter que se da según la recta razón, y esa "recta razón" es una razón según la prudencia o sabiduría práctica (*EN* 1144b18-24; véase también *EN* 1106b36-1107a2). No es posible, insiste Aristóteles, ser bueno sin sabiduría práctica o bueno en sentido práctico sin virtud moral (*EN* 1144b30-1145a2).

IV.2. Aristóteles contra Sócrates, pero con Sócrates

En esta sección me propongo regresar a la cuestión del "poder de la apariencia" (Platón, *Prot.* 356c8-d4; 357a5-b4), ya discutida en el capítulo 1. Aristóteles –como más tarde los estoicos– explotó la tesis socrática de que para neutralizar el poder de la apariencia e intentar distinguir apropiadamente el bien aparente del bien real el agente debe procurar fortalecer o refinar sus capacidades cognoscitivas. Que tal fortalecimiento y refinamiento de las capacidades cognoscitivas no es algo que se queda en el plano puramente teórico para Sócrates resulta bastante comprensible en el contexto de su "explicación intelectualista" que identifica la virtud (*i.e.* la acción correcta) con el conocimiento. Creo que un vestigio de esa posición puede encontrarse también en Aristóteles, a pesar de su esfuerzo –probablemente exitoso– por tratar de distinguir tipos de racionalidad para superar las aporías insalvables a las que, en su opinión, conducen las tesis socráticas. Consecuentemente con esa distinción de tipos de razón, Aristóteles distingue "tipos de virtud", a saber, del carácter y del intelecto. Estas distinciones ayudan a "resolver" algunas de las dificultades de las que parece imposible escapar si se admite que no se puede conocer *x*, siendo *x* un tipo de acción, y actuar en contra de *x*. Sin embargo, como espero mostrar en lo que sigue, Aristóteles nunca logra superar la estrecha conexión que subraya Sócrates entre estado cognoscitivo y estado del carácter. Comenzaré por hacer un breve comentario a un pasaje de la *EN*, en el que Aristóteles parece estar pensando

en la intuición socrática del *Prot.* de Platón sobre el papel que el carácter del agente desempeña cuando evalúa su fin y su "apariencia" o "aparición" (φαντασία) de lo que es bueno para sí mismo. Luego examinaré algunas objeciones que Aristóteles presenta a la identificación conocimiento-virtud y, por último, estudiaré la discusión que presenta en *EN* III 4-5 de la distinción "bien-bien aparente" y las capacidades cognoscitivas y el estado del carácter que el virtuoso aristotélico tiene en coincidencia con tales capacidades.

Querría comenzar por discutir *EN* III 4-5, un pasaje clave para evaluar la posibilidad de un trasfondo socrático en las investigaciones morales de Aristóteles. Tras la detallada discusión tendiente a aclarar las nociones de elección (προαίρεσις) y deliberación (βούλευσις) en *EN* III 3, Aristóteles abre el capítulo siguiente de este modo:

> "el deseo racional es más bien del fin, pero la elección lo es de las cosas que promueven o conducen al fin; por ejemplo, deseamos racionalmente estar sanos, pero elegimos las cosas a través de las cuales estaremos sanos. Deseamos racionalmente estar felices y así lo decimos, pero decir 'elegimos [estar felices]' no cuadra". (*EN* 1111b26-29.)

Lo importante aquí es cómo hay que entender ese fin pues en tanto algunos lo entienden como *el bien*, otros lo entienden como *el bien aparente*. Que el fin y el bien pueden identificarse es más o menos obvio para Aristóteles y dicha obviedad se sigue de un principio socrático que acepta sin discusión: toda actividad intelectual (como una habilidad técnica o una investigación) y toda acción y elección parecen apuntar a un bien (cf. *EN* 1094a1-3; 18-22; 1095a14-15; cf. *Política* 1252a2-3). La pregunta debe ser entonces si ese bien al que apunta cualquier actividad como las descritas lo deseamos como se desea el bien o como se desea el bien aparente. El argumento de Aristóteles puede articularse de la siguiente manera:

(*i*) quienes sostienen que el bien es el objeto de deseo (βουλητόν) o lo que realmente se desea, están dispuestos a establecer que, si el agente no está eligiendo correctamente, su objeto de deseo no es un objeto *real* de deseo para sí mismo. Si algo *x* es realmente deseado, *x* debe ser bueno; pero si lo que el agente desea o quiere finalmente resulta malo, el agente no deseaba realmente eso. De ahí que lo que el agente desea pueda no ser lo que realmente quiere.

(*ii*) La segunda posición establece que para aquellos que sostienen que lo que se desea es el bien aparente no hay nada que se desea por naturaleza, sino que lo que parece bueno a cada uno, así es. De donde se sigue que no hay una cosa tal como un objeto de deseo que pueda ser "objetivamente" entendido como algo deseado.

Aristóteles detecta dificultades en ambas posiciones, aunque parece estar más cerca de la primera –que describe una posición "socrática" en su origen–, al menos en su primera parte.[39] De ambas tesis se siguen dificultades para Aristóteles, pero lo

[39] Este pasaje es un excelente ejemplo de dialéctica aristotélica en funcionamiento: primero, Aristóteles establece los fenómenos (*i.e.* lo que se presenta o aparece: φαινόμενα), luego examina las aporías –contenidas en las dos posiciones que está considerando, las que son presentadas como alternativas exclusivas (si *i* es verdadera, *ii* es falsa, y viceversa)– y, finalmente, intenta probar la verdad de estas "opiniones reputadas" (ἔνδοξα) sobre el bien (véase *EN* 1145b1-6).

interesante, a mi juicio, es que reformula el asunto teniendo en cuenta y, eventualmente, incorporando a su propia explicación algunos componentes de la opinión que critica. La dificultad que implica la posición (*i*) es que un agente puede estar deseando lo que, en realidad, no está deseando, lo cual es absurdo. Esto puede explicarse en términos de un problema cognoscitivo, como hizo Sócrates, porque nadie puede desear algo *x* creyendo o pensando que es malo o dañino para sí mismo.[40] Así, aun cuando uno no puede cometer un error al desear lo que es bueno (o mejor) para sí mismo, puede cometer un error al creer que este objeto determinado de deseo es bueno o el mejor para uno mismo. Se trata de un principio de racionalidad práctica sugerido por primera vez por Sócrates (*Gorg.* 466b-e) y aceptado sin discusión por Aristóteles, cuando dice: "todo intelecto (νοῦς) elige lo que es mejor para sí mismo, y el equitativo (o "decente": ἐπιεικής) obedece a su intelecto" (*EN* 1169a17-18). Que todo intelecto o, más bien, que todo agente racional, no importa su estado cognoscitivo y su correspondiente estado de carácter, elige lo que le parece mejor para sí mismo resulta bastante evidente. Uno podría pensar que lo que está implicando Aristóteles es que una persona cuyo estado de carácter no es virtuoso y, por consiguiente, una persona que no está suficientemente entrenada en sus capacidades cognoscitivas también obedece a su intelecto. Pero en ese caso se trata de un intelecto o una razón equivocada; esto explica que en la línea anterior del pasaje que acabo de citar Aristóteles diga que "para un malvado las acciones que *debería* llevar a cabo están en conflicto con las que lleva a cabo" (*EN* 1169a15-16). En la perspectiva socrática, el agente que lleva a cabo una elección equivocada lo hace porque no sabe que lo que está haciendo es malo o que lo que deja de hacer es bueno. Esto, dicho de esta manera, parece tener un carácter extremadamente "socrático" y, desde luego, lo tiene: se trata de la tesis según la cual si uno sabe que una acción es buena para sí mismo la llevará a cabo; en cambio, si sabe que es mala, evitará llevarla a cabo. Sin embrago, uno puede llevar a cabo una acción pensando que dicha acción es realmente buena e ignorando que solamente parece ser buena pero que, en realidad, no lo es. Aunque Aristóteles estuviera dispuesto a aceptar que cualquier ser racional que hace un ejercicio adecuado de sus capacidades racionales solo elige lo que es mejor para sí mismo, no puede admitir que todo acto erróneo es solo un error intelectual.

Por otra parte, para el agente que sostiene la tesis (*ii*) (lo que se desea es el bien aparente, de donde se sigue que no hay nada que se desea por naturaleza, sino que lo que [a]parece bueno a cada uno, así es) está comprometido a rechazar la posibilidad de la existencia de algo como "el verdadero bien" o "el bien real", pues en la medida en que diferentes personas tienen diferentes opiniones sobre lo que es el bien –incluso a veces opiniones opuestas–, y dado que el criterio para establecer si algo es bueno o no es el propio aparecer o aparición del sujeto, se sigue que el

[40] El sentido común más elemental puede ser presentado como evidencia en contra de esta afirmación: de hecho, deseamos todo el tiempo cosas que, en algún sentido, "sabemos" que son o pueden ser malas para nosotros mismos. Pero un socrático siempre puede responder que uno cree que sabe que un curso de acción determinado es malo o dañino para uno mismo y de todos modos lo sigue, y no sabe en sentido estricto que es malo. Si lo supiera, su estado de creencia no podría separarse de su acción.

único estándar para determinar lo que es bueno es la apariencia individual. Así, pues, aquellos que sostienen que el objeto de deseo es el bien aparente –*i.e.* lo que a cada uno (a)parece bueno– argumentan que no hay un objeto de deseo por naturaleza, sino que para cada uno es bueno lo que se le aparece como bueno.

Ahora bien, Aristóteles procede a argumentar que lo que el agente virtuoso desea es el *verdadero* objeto de deseo, en tanto que lo que el vicioso desea es lo que al azar es o se le presenta como bueno, que es lo mismo que decir que el objeto de deseo de un vicioso es solo lo que le parece bueno pero que dicho parecer tiene un sustento cognoscitivo débil en la medida en que se apoya en un criterio puramente psicológico-subjetivo (*EN* 1113a25-26). De hecho, cree Aristóteles, la persona virtuosa juzga cada cosa (o en cada caso, *i.e.* en cada situación concreta de acción) correctamente. No se da el caso de que el virtuoso no tenga "apariencias" de lo que es bueno, pero lo que se le aparece (o lo que le parece) es lo que es verdadero (τἀληθές: *EN*, 1113a29-31). Esta afirmación adelanta en parte el argumento, desarrollado más tarde en III 5 (1114a31-b25), donde Aristóteles intenta mostrar que si cada uno es responsable de su propio estado del carácter, también debe ser, *en cierto modo*, responsable, de cómo algo *x* se le aparece como siendo bueno (*EN* 1114a31-b3). Dicho de otro modo, el fin (que coincide con el bien) se le aparece a cada uno de un modo que corresponde con su propio estado del carácter.

Querría discutir ahora un importante argumento que Aristóteles presenta para refutar las tesis (*i*) –el bien es el objeto de deseo (βουλητόν) o lo que realmente se desea, de donde se sigue que si el agente no está eligiendo correctamente, su objeto de deseo no es un objeto *real* de deseo para sí mismo, pues si algo se desea realmente, dicho algo debe ser bueno, pues si lo que el agente desea o quiere finalmente resulta malo, el agente no deseaba realmente eso– y (*ii*) –que establece que para aquellos que sostienen que lo que se desea es el bien aparente no hay nada que se desea por naturaleza, sino que lo que parece bueno a cada uno, así es, de donde parece seguirse que no hay una cosa tal como un objeto de deseo que pueda ser entendido como algo "objetivamente deseado"– de *EN* III 4. Aristóteles comienza por establecer que tanto la virtud como el vicio dependen de nosotros, pues si llevar a cabo una acción *x*, siendo *x* una acción buena, depende de nosotros, también depende de nosotros llevar a cabo una acción *y*, siendo *y* una acción mala. El segundo paso consiste en examinar el apotegma socrático según el cual "nadie es malo voluntariamente ni involuntariamente dichoso" (*EN* 1113b14-16); Aristóteles encuentra que esa posición (socrática) es falsa en un sentido y verdadera en otro, pues aunque nadie es dichoso involuntariamente, la maldad es algo voluntario (regreso a este punto más adelante). Para ponerlo de un modo burdo, si Sócrates tiene razón y nadie yerra voluntariamente, nadie será responsable de sus acciones. Sin embargo, dado que el deseo racional (*boúlesis*) lo es del fin y deliberamos y elegimos lo que promueve el fin, es razonable pensar que las acciones que promueven el fin se llevan a cabo según la elección y son, por tanto, voluntarias. Ahora bien, las actividades que tienen que ver con las virtudes se relacionan con lo que promueve el fin. Tanto la virtud como el vicio, por consiguiente, dependen de nosotros. Si actuar depende de nosotros, también depende de nosotros no actuar, no importa si nuestra acción es buena o mala. Así resulta que ser una buena o mala persona también depende de nosotros (*EN* 1113b3-14). Desde luego que hay casos en los que el agente es forzado a hacer

algo o su acción es llevada a cabo por ignorancia (βίᾳ ἢ δι' ἄγνοιαν; *EN* 1113b24-25). Pero nadie estaría dispuesto a decir que en esos casos el agente es verdaderamente responsable. Ahora bien, Sócrates argumenta que nadie es malo voluntariamente, sino que el agente actúa mal por ignorancia; sin embargo, insiste Aristóteles, la ignorancia del sujeto puede ser censurada si el agente resulta responsable de su ignorancia. Ese es el caso de alguien que obra *en ignorancia*, pues el principio de su acción se encuentra en sí mismo: en el caso de un borracho, emborracharse o no depende de él (*EN* 1113b32-33). Esta es una parte importante de la objeción de Aristóteles a Sócrates: la tesis socrática de que el carácter del agente lo hace descuidado en cuanto a lo que debería saber y no es difícil saber, y, en última instancia, lo hace ignorante, es atacada directamente por Aristóteles. Es, precisamente, por vivir en el descuido, en la injusticia y en la intemperancia que el agente es responsable de tener el carácter que tiene, pues las actividades relacionadas con cada caso particular de acción producen los caracteres correspondientes (*EN* 1114a1-7). El argumento, descrito con un poco más de detalle, es como sigue:

> "si uno dijera que todos tienden a lo que les (a)parece como bueno (*i.e.* el "bien aparente": τὸ φαινόμενον ἀγαθόν) pero no son dueños de tal aparecer (φαντασία), sino que como es cada uno, así será también el fin que le (a)parece; y si, por consiguiente, cada uno es, en cierto modo, responsable de su propia disposición habitual (ἕξις), también será en cierto modo responsable (πως αἴτιος) de su aparición [del bien]". (*EN* 1114a31-b3; cf. 1140b17-18.)

O sea, aunque todos se encaminan hacia lo que se les presenta o aparece como bueno, cada uno es, en cierto modo, responsable de la manera en que se le aparece el bien. La tesis de Aristóteles es que si un agente es en cierto modo responsable (πως αἴτιος) de la disposición habitual (del carácter) en que se encuentra, también será en cierto modo responsable de lo que se le aparece como siendo bueno. Si así no fuera, nadie sería responsable de sus propias acciones incorrectas. Aristóteles es lo suficientemente precavido como para decir que el agente es solamente "en cierto modo" responsable de su estado de carácter y de su aparición del bien. En efecto, uno no es responsable en sentido estricto de sus "apariencias", aunque sin duda es en cierto modo responsable del modo en que el fin (que coincide con el bien) se le aparece, pues al ser en cierto modo responsable de su estado disposicional del carácter, también debe ser responsable de hacer una evaluación apropiada del modo en que el objeto de deseo se le aparece. Eso significa que también deberá ser responsable de los efectos que un examen defectuoso de sus propias apariciones del bien tendría para el curso de una buena vida. Si la tesis aristotélica de que todo el mundo es responsable de su carácter y de cómo se le aparece el fin es rechazada, habrá que aceptar que el agente actúa por ignorancia del fin y que el dirigirse al fin no es algo que uno elige, sino que nacemos con una capacidad natural para discernir correctamente y elegir lo que es verdaderamente bueno (*EN*, 1114b3-8). Pero si este efectivamente fuera el caso, resultaría imposible explicar cómo la virtud será más voluntaria que el vicio (*EN* 1114b12-13). Aristóteles no dice que la virtud surja en nosotros por naturaleza o que tengamos una inclinación natural a la virtud (y/o al bien; cf. *EN* 1109a10-19); lo que enfatiza es que estamos naturalmente dispuestos para recibir (δέξασθαι; *EN*, 1103a25) la virtud y para perfeccionarla a través de la

habituación. Esto aclara, a mi juicio, por qué Aristóteles piensa que somos "en cierto modo" responsables de nuestros estados de carácter: aunque el modo en que un fin-bien se aparece a un agente se encuentre estrechamente vinculado a su estado de carácter, cada uno tiene ciertas disposiciones naturales que no dependen completamente de sí mismo. Por ejemplo, no todo el mundo tiene la misma disposición natural a ser valiente, sin importar que se encuentre naturalmente dispuesto a adquirir la valentía como virtud moral. Esa es la razón de que Aristóteles diga que, en realidad, somos "en cierto modo corresponsales" de nuestros estados del carácter (συναίτιοί πως; *EN* 1114b21-22).

Recién he mencionado al pasar un tema que ha tenido una cierta relevancia en la discusión de la ética aristotélica (y sobre todo, en su recepción en el medioevo), a saber, el de la "virtud natural". Aristóteles distingue entre "virtud en sentido estricto" (ἀρετὴ κυρία) y "virtud natural" (ἀρετὴ φυσικὴ). Dice Aristóteles:

> "En efecto, todo el mundo cree que cada uno de los caracteres (ἤθη) existen, en cierto modo, por naturaleza, pues no solo somos justos sino también moderados, valientes y tenemos los demás [caracteres] directamente desde el nacimiento. Pero, no obstante, buscamos alguna otra cosa como bien en sentido estricto y que tales [caracteres] se den [en nosotros] de otra manera, pues las disposiciones habituales naturales se dan en niños y bestias, pero sin intelecto son claramente perjudiciales". (*EN* 1144b4-9; cf. 1144b14-17.)

La indicación de Aristóteles es que cada tipo de carácter también puede darse por naturaleza, pues podemos ser justos, moderados, valientes, etc. desde nuestro nacimiento en el sentido de que podemos tener un cierto "talento natural" a ese tipo de carácter. Es decir, podemos tener una disposición natural hacia esos estados del carácter, pero dado que dichas disposiciones carecen de razón pueden resultar perjudiciales para el agente. De ahí la necesidad de educar el carácter; una virtud natural no es una virtud moral o del carácter en sentido estricto, sino que es algo que se sitúa en un plano pre-moral, algo similar a un talento natural. Así, argumenta Aristóteles, en la parte del alma donde reside el carácter hay dos especies de virtud: la virtud en sentido estricto (virtud moral) y la virtud natural. Solo la virtud moral es virtud en sentido estricto pues es la única que no se da sin prudencia. De aquí se sigue que ni los niños, ni las bestias ni los viciosos pueden tener virtud moral, aunque un vicioso puede tener virtud natural, aun cuando esto sea accidental. Aquí puede verse con toda claridad la importancia decisiva que tiene para Aristóteles la educación moral y la responsabilidad individual. También puede verse que no es una posición genuinamente aristotélica la que sostiene que hay una virtud natural en el ser humano, en el sentido de que hay una inclinación hacia el bien o hacia la virtud. Por el contrario, como se ve al comienzo del pasaje recién citado, Aristóteles expresamente dice que buscamos alguna otra cosa (diferente de la "virtud natural") como bien en sentido estricto (τὸ κυρίως ἀγαθόν), porque las disposiciones habituales naturales (φυσικαὶ ἕξεις) se dan en niños y bestias, pero sin intelecto tales disposiciones habituales son claramente perjudiciales.

Ahora bien, vimos que Aristóteles sostiene que la persona virtuosa juzga correctamente cada situación concreta de acción. Un agente virtuoso sin duda tiene "apariciones", "apariencias" o "apareceres" (φαντασίαι) de lo que es bueno, pero

lo que se le aparece es lo verdadero, *i.e.*, solamente se le aparece el bien real, no el bien aparente (*EN* 1113a30). De nuevo, este hecho se explica porque el modo en que lo noble o placentero se aparece a cada persona depende de su propio estado del carácter, pero también por el hecho de que tiene sus capacidades cognoscitivas apropiadamente entrenadas, lo cual garantiza que el virtuoso *juzgue correctamente* cada cosa o en cada situación concreta de acción (*EN* 1113a29-30).[41] Así, pues, lo que Aristóteles parece estar sugiriendo es que todo el mundo posee una cierta percepción moral, pero esa percepción moral se encuentra fuertemente condicionada por el modo en que su carácter ha sido modelado. En esa "modelación" del propio carácter el agente desempeña un papel decisivo y para modelar correctamente su carácter debe refinar sus capacidades cognoscitivas, de modo de ser capaz de evaluar correctamente lo que se le aparece como bueno y, consecuentemente, como digno de ser elegido. Este pasaje de Aristóteles recuerda el *Prot.* platónico (comentado en el capítulo 1), en el que el estado cognoscitivo del agente se encuentra estrechamente vinculado con su estado del carácter. Aristóteles definitivamente rechaza la explicación socrática del error moral; sin embargo, tomó en serio el hecho de que el agente debe tener una capacidad cognoscitiva peculiar para evaluar apropiadamente el estado de cosas o, para ser más preciso, lo que le (a)parece ser *x* e *y*, siendo *x* e *y* "bueno" o "malo", respectivamente. Desde luego que esto no significa que las malas acciones deban ser explicadas como errores puramente intelectuales; Aristóteles es lo suficientemente claro cuando señala que las nociones mismas de "error", "conocimiento", "ignorancia", etc. deben ser cuidadosamente examinadas. Sin embargo, admite la sentencia, sugerentemente socrática, de que el bueno es quien tiene un cierto conocimiento que le permite juzgar cada situación concreta de acción correctamente, que la persona buena se diferencia de otros debido al hecho de que "ve la verdad en cada caso, en la medida en que el bueno es el estándar o medida en cada caso" (*EN* 1113a32-33). Esto es, precisamente, lo que más tarde (*EN* 1144a29-30), seguramente parafraseando a Platón,[42] Aristóteles llama "el ojo del alma". Lo que claramente quiere decir en este pasaje es que la persona buena, por tener un cierto tipo de conocimiento, que puede ser entendido como un cierto tipo de esclarecimiento que le permite analizar correctamente cada caso, es el canon de lo que es realmente noble y placentero. De hecho, es el único agente para quien *los puntos de partida correctos de la acción son evidentes*.[43] Una buena persona en sentido aristotélico es aquella que ha internalizado como su propio estado cognoscitivo ciertas capacidades intelectuales, además de haber habituado su carácter de un modo tal como para que esté de acuerdo con dichos estándares cognoscitivos. El vicioso, en cambio, no es capaz de advertir los principios prácticos correctos y ello es así porque su maldad (μοχθηρία) lo pervierte en sus estados disposicionales y lo hace estar en la falsedad con respecto a los principios prácticos (*EN* 1144a34-36). Así, pues, si uno no ha entrenado sus habituaciones y no ha formado correctamente sus estados del

[41] Cf. también *EN* 1094b27; 1099a23; 1114b7; 1181b9-10.

[42] *Rep.* 533d2; véase también *Fedón* 83a-b.

[43] Cf. *EN* 1144a29-36. Los "puntos de partida correctos de la acción" deben ser las premisas del silogismo práctico. Cf. *EN* VII.

carácter[44] y, por tanto, no ha refinado apropiadamente sus facultades racionales, el fin entendido como lo que realmente es mejor para sí mismo, no se le aparece.[45]

La "prudencia" es una virtud intelectual –estrechamente asociada a las virtudes morales– que se alcanza a través del tiempo y la experiencia (*EN* 1143b11-14; 1144a29-30). La "prudencia" (φρόνησις) aristotélica es una forma especial de conocimiento que dota al agente de un recurso propio para no ser "engañado respecto de los puntos de partida prácticos" o respecto de lo que le (a)parece ser bueno por el solo hecho de que es placentero en el corto plazo. La propia maldad del agente lo pervierte no solo en sus estados disposicionales del carácter, sino también en sus estados cognoscitivos y lo hace engañarse respecto de los puntos de partida prácticos (*EN* VI, 1144a31-36). Aristóteles parece estar pensando en la premisa mayor del silogismo práctico o, más precisamente, en la premisa mayor del "silogismo de la templanza". Uno de los agentes viciosos distinguido por Aristóteles, el incontinente, también es capaz de visualizar la premisa universal correcta del silogismo práctico (esa es la razón de que el incontinente lleve a cabo lo que lleva a cabo *a sabiendas* de que es malo), pero es gobernado por sus estados emocionales o pasionales. Ahora bien, el agente incontinente tiene conocimiento en la medida en que su creencia es correcta (*i.e.* "no debe perseguirse el placer presente", o sea, su elección o decisión racional –προαίρεσις– al analizar la situación concreta de acción es correcta). Pero aunque piensa que no debe perseguirse el placer presente, lo persigue de todos modos al ser dominado por sus estados emocionales (*EN* 1146b22-23). El placer como un candidato posible a ser el bien desempeña un importante papel en la sección final de *EN* III 4; se trata, en efecto, del caso en que casi todo el mundo es engañado, pues para la mayor parte de la gente, argumenta Aristóteles, el engaño (ἀπάτη) parece surgir a causa del placer, pues aunque no es necesariamente un bien real, parece serlo (*EN* 1113a34-1113b1: οὐ γὰρ οὖσα ἀγαθὸν φαίνεται). Es así que la gente elige lo que es placentero como un bien y evita el dolor como un mal; la sugerencia aristotélica, de tono fuertemente socrático,[46] es que no todo dolor es forzosamente un mal, sino que lo que en el corto plazo resulta doloroso puede ser placentero y, por tanto, bueno en el mediano o largo plazo. La tesis socrática de que lo que es doloroso en lo inmediato pero puede no serlo en el mediano o largo plazo es reelaborada por Aristóteles en un significativo pasaje de *DA* III 10, que tiene una conexión directa con la sección final de *EN* III 4. En ese pasaje de *DA* Aristóteles argumenta que los deseos (ὀρέξεις) se vuelven contrarios entre sí; pero no se trata de cualquier tipo de deseos, sino de los deseos irracionales o apetitos (ἐπιθυμίαι) que son contrarios a la razón. Pero eso es algo que solamente ocurre en los que tienen "conciencia" del tiempo (χρόνου

[44] Sobre la discusión aristotélica de la elección del carácter cf. Sherman: 1989, cap. 3, especialmente 86-94.

[45] Este pasaje ha suscitado una importante cantidad de discusión erudita (cf. Broadie 1991), pues Aristóteles parece estar cayendo en un círculo vicioso: al dar la definición canónica de virtud moral sugiere que el bien, entendido como el ejercicio de la acción virtuosa, es lo que es medido con rectitud o lo que es medido del modo en que lo haría el prudente. Pero el prudente es definido como aquel a quien se le aparece la verdad (práctica), *i.e.* el que es capaz de "ver" o "advertir" (ὁρᾶν) la verdad en cada situación concreta de acción.

[46] Cf. los pasajes del *Gorg.* platónico examinados en el capítulo 1 a propósito de este importante detalle.

αἴσθησιν),[47] pues en tanto el intelecto ordena resistir teniendo en cuenta el futuro, el apetito opera movido por lo inmediato, pues lo inmediato se aparece como placentero (ἡδύ) y como placentero en sentido estricto, es decir como un bien en sentido estricto (ἀγαθὸν ἁπλῶς). Y eso es así porque no advierte el futuro, es decir, no es capaz de proyectar a futuro el impacto que en el mediano o largo plazo puede tener lo que se ha tomado como un bien real por el solo hecho de que es placentero en lo inmediato (*DA* 433b5-10). Volvamos ahora a *EN* III 4: Aristóteles argumenta que el virtuoso juzga correctamente en cada caso o situación y lo que le parece ser bueno es efectivamente bueno porque lo que se le aparece es lo verdadero en sentido práctico. El otro detalle importante que introduce aquí es que, dependiendo del estado del carácter que el agente tenga (bueno o malo, vicioso o virtuoso), así será su concepción de lo que es noble y placentero (*EN* 1113a31). Los fines y bienes individuales, por tanto, se corresponden con el estado y disposición del agente; si el agente ha habituado su carácter correctamente sus fines serán correctos o buenos, si mal serán malos. Como ha señalado S. Broadie, la tesis de que diferentes tipos de caracteres tienen diferentes visiones del bien no es extraña a Aristóteles.[48] En la discusión técnica de la *phrónesis* (*EN* VI) Aristóteles escribe como si todo agente (virtuoso o vicioso) tuviera el mismo fin; la diferencia reside en la calidad de la deliberación de cada agente moral acerca del bien. Creo que este detalle cuadra perfectamente con el hecho de que, a juicio de Aristóteles, todo el mundo, no importa su estado del carácter, lleva a cabo su acción en vistas de lo que le (a)parece bueno; pero quien tenga apropiadamente entrenadas sus capacidades cognoscitivas y, junto a ellas, también haya formado su carácter en las disposiciones habituales correctas, podrá distinguir claramente lo que (a)parece bueno de lo que (a)parece y *realmente* es bueno. La conclusión general de *EN* III 4 se concentra en el modo en que el sentido común –que identifica el placer con el bien– evalúa el estado de cosas: por lo general, las personas eligen lo placentero como el bien y evitan el dolor como un mal. Pero esta conclusión se basa en la "lógica del mero aparecer", que no necesariamente tiene en cuenta la importancia de una evaluación cuidadosa de las apariencias.

Hasta aquí Aristóteles ha presentado una elaborada teoría del "acto voluntario-responsable", de modo de desactivar la tesis socrática según la cual "nadie se equivoca (moralmente, se entiende) de un modo voluntario o de buen grado" (ἑκών). Resta explicar ahora en qué sentido puede decirse, en contra de Sócrates, no solo que (i) hay un tipo de acciones en las que el agente sabe (en algún sentido de "saber") que lo que está por hacer es malo y hacerlo de todos modos, sino también (ii) qué significa "saber" cuando se dice que el que va a hacer algo que "sabe" que es malo lo hace de todas maneras.

V. El silogismo práctico y la explicación aristotélica de la acción incontinente

V.1. ¿Es el "silogismo práctico" un verdadero silogismo?

Cualquier interpretación de la ética aristotélica, por modesta que sea, no puede dejar de hacer al menos una breve explicación del así llamado "silogismo práctico". Se

[47] Sobre la interpretación de αἴσθησις cómo "conciencia" véase capítulo 6, nota 46.
[48] Broadie 1991: 193.

trata de un tema que ha sido tan extensamente trabajado en las últimas cinco décadas en la investigación especializada de Aristóteles que parece difícil introducir alguna innovación significativa.[49] Es por esa razón que en esta sección no me propongo presentar una interpretación novedosa; mi objetivo es, mucho más modesto, a saber, hacer una breve exposición del problema y examinar la manera en la que Aristóteles cree haber superado la aporía en la que se encontraba el intelectualismo socrático respecto de un caso de irracionalidad interna como la incontinencia. En efecto, él cree haber resuelto el problema de la acción incontinente que, a su juicio, no había sido lo suficientemente investigado o, lo que es peor, había sido mal entendido por la posición intelectualista socrática que identificaba conocimiento con virtud, lo cual eliminaba automáticamente el fenómeno mismo de la incontinencia y lo reducía a un estado de mera ignorancia del agente. Si uno pensara que, en realidad, Aristóteles no ha "resuelto" el problema completamente, podría tener de todos modos razones para creer que suministra un recurso explicativo lo suficientemente potente como para sospechar que innova sobre el tema e introduce un adelanto significativo en el dominio de la teoría de la acción: el llamado "silogismo práctico". Mi objetivo es, como he dicho, muy modesto: me propongo ofrecer una descripción general del problema y poner cierto énfasis en los aspectos en los que, a pesar del esfuerzo de Aristóteles por apartarse de ciertos presupuestos socráticos, creo que sigue habiendo una cierta presencia socrática.

Antes de entrar de lleno en el problema querría hacer algunas aclaraciones: en primer lugar, Aristóteles nunca utiliza de modo explícito la expresión "silogismo práctico". Sin embargo, usa la expresión οἱ συλλογισμοὶ τῶν πρακτῶν ("los silogismos o razonamientos de los hechos prácticos o de las acciones"; *EN* 1144a31-32), que es casi lo mismo. Uno incluso podría albergar ciertas dudas sobre si, en realidad y finalmente, se trata de un verdadero συλλογισμός, esto es, "un argumento (λόγος) en el cual, establecidas ciertas cosas, algo diferente a las establecidas resulta por necesidad (ἐξ ἀνάγκης συμβαίνει) por el hecho de estar [establecidas] aquellas" (*An. Pr.* 24b18-20; cf. *Top.* 100a25-27). Lo que esta definición técnica de silogismo claramente indica es, como el mismo Aristóteles acota (*An. Pr.* 24b22), que la conclusión es necesaria. Ahora bien, en un "silogismo práctico" la conclusión es la acción; sin embargo, hay razones para pensar que la conclusión de un silogismo práctico no tiene la misma necesidad que debe tener la de un silogismo teórico, en el que sin duda la conclusión se sigue con necesidad de las premisas habida cuenta de que el término medio es necesario. Entre las interpretaciones recientes más influyentes debe mencionarse la de Nussbaum, quien califica el silogismo práctico como un modelo de explicación, o "un esquema para la actividad teleológica de la actividad animal", o como "un esquema para la justificación de la acción, a menudo también para la deliberación consciente".[50] Nussbaum ofrece buenas razones para mostrar que la explicación aristotélica de la acción no es deducti-

[49] Desde el trabajo pionero de Anscombe 1954, se han multiplicado los estudios dedicados a explicar el silogismo práctico de Aristóteles. Entre los estudios más significativos hay que mencionar los siguientes: Nussbaum 1985 (Essay 4); Cooper 1986; Broadie 1991; Mele 1987 y, entre nosotros, Vigo 1999 (reeditado en 2006b: 325-362) y 2006c: 287-296. Estos son los trabajos de los que más he aprendido y en los que baso una parte importante de esta sección.
[50] Cf. Nussbaum 1985: 174; 207.

vista, *i.e.* Aristóteles no cree que la función del silogismo práctico sea derivar acciones correctas a partir de ciertos principios *a priori*, verdaderos, necesarios, indemostrables, etc. Pero si esto es así (como, en mi opinión, lo es), uno debería preguntarse hasta qué punto el "silogismo práctico" es un verdadero "silogismo". Hay un modo bastante simple de resolver este problema: como Aristóteles señala (*An. Post.* 71b20-24), si un argumento deductivo no tiene premisas que sean primeras, verdaderas, inmediatas, anteriores y causas de la conclusión nada impide que sea un argumento deductivo (συλλογισμός); lo que no habrá, sin embargo, es demostración y, por lo tanto, no habrá conocimiento científico (ἐπιστήμη) en sentido estricto. En varios pasajes de los *An. Post.* insiste que los puntos de partida de un argumento deductivo científico son "necesarios" (73a24; 74b5-17; 74b26); también subraya el hecho de que cuando la conclusión es necesaria, el término medio puede no ser necesario, ya que es posible deducir (συλλογίσασθαι) lo necesario de lo que no es necesario (tal como la verdad de lo que no es verdad), pero cuando el término medio es necesario, la conclusión será forzosamente necesaria (*An. Post.* 75a1-5). Ahora bien, aunque las premisas del silogismo de la temperancia pueden ser verdaderas, no es forzoso que sean necesarias. Siendo esto así, se plantean algunas dificultades respecto del papel que desempeñaría el silogismo práctico en el proceso de deliberación que conduce a la realización de una acción. Como ha señalado con razón J. M. Cooper, el uso indiscriminado de la expresión "silogismo práctico"para referirse sin restricción al pensamiento práctico en general es erróneo.[51] Por ejemplo, Aristóteles ofrece un razonamiento práctico en *Met.* 1032b18-26 del siguiente tipo para mostrar cómo procede la deliberación:

> "De las generaciones y movimientos uno se llama 'pensamiento' (νόησις), otro 'producción' (ποίησις); el que procede del principio y de la forma [se llama] 'pensamiento', el que procede de la última [etapa] del pensamiento 'producción'. [...] Digo, por ejemplo, si [uno] está sano, su estado debe ser balanceado. Ahora bien, ¿qué es tener un estado balanceado? Esto; y eso ocurrirá si [uno] se mantiene caliente. ¿Pero en qué consiste esto? En esto [otro]; pero esto existe en potencia, y esto ya depende del [médico]". Efectivamente, lo que produce, es decir, el punto de partida desde donde procede el movimiento de la salud, si procede del arte, es la forma que está en el alma, si de la espontaneidad, de aquello que es principio del producir para el que produce a partir de un arte, tal como sucede en el curar, cuyo principio sin duda procede del calentar (y [el médico] produce esto por frotamiento)".

El pasaje es útil para advertir el modo en el que un agente racional delibera sobre los "medios" que conducen a un fin: para tener salud el estado general de la persona debe ser balanceado, para que el estado general del paciente sea balanceado, debe estar caliente, para que esté caliente debe aplicarse un frotamiento sobre la piel del paciente. Todos estos son ejemplos de τὰ πρὸς τὰ τέλη, "medios que [promueven] los fines". El logro del fin presupone un curso de pensamiento que guía la deliberación que promueve el fin; el resultado de ese curso de pensamiento es la producción de la salud. La deliberación, entonces, se muestra como el procedimiento racional que indica qué hay que hacer para alcanzar ciertos fines. Ahora bien, ¿es posible formular este proceso en términos de un silogismo práctico? La

[51] Cooper 1986: 24.

forma del argumento es, claramente, no silogística.[52] Sin embargo, si se atiende al hecho de que probablemente el silogismo práctico no se propone formalizar el razonamiento práctico en general tal como se da en un proceso de deliberación, sino que constituye "el modelo explicativo de la producción de la acción"[53] la dificultad señalada desaparece. Un proceso deliberativo no puede formularse en términos de un silogismo práctico porque en tanto la deliberación puede resultar en una resolución a actuar, no puede resultar en una acción. Se trata, en realidad, de lo que N. Sherman ha denominado "intención futura", que no lleva a la acción inmediata y que consiste en proponerse (intencionalmente) ahora actuar más tarde.[54] Aun en el caso de que un proceso deliberativo no pudiera formularse con precisión en un silogismo práctico,[55] habría que admitir que cualquier procedimiento deliberativo conlleva ya un cierto tipo de argumento, en el que el agente procede infiriendo consecuencias de ciertos hechos que ofician como premisas. Si lo que se busca como fin es tener salud, hay que promover, por medio de la deliberación, ciertos medios que garantizarán obtener ese estado. En el ejemplo que da Aristóteles, si lo que el agente quiere es estar sano debe instrumentar los medios para que su estado esté balanceado, para que su estado esté balanceado su organismo debe estar caliente, para que esté caliente hay que aplicar una friega sobre la piel. La forma, como he dicho, no es silogística, pero se trata de un argumento en el que se procede a inferir una cosa de la otra. Por lo demás, Aristóteles explícitamente dice que "el deliberar es un cierto tipo de silogismo" (τὸ βουλεύεσθαι συλλογισμός τίς ἐστιν; *De mem.* 453a14), no importa que en este contexto συλλογισμός no pueda interpretarse como "argumento deductivo".

V.2. *¿Qué explica el silogismo práctico?*

El texto clave en el que Aristóteles hace una presentación detallada del silogismo práctico como recurso explicativo para dar cuenta de la acción incontinente es *EN* VII, aunque también hay referencias importantes al problema en *DA* III 9-11 y *De motu* 7-8. El texto de *EN* VII es particularmente significativo porque en él Aristóteles no solo hace una presentación sucinta del problema, sino que además discute con Sócrates y presenta su solución al problema de la incontinencia como un caso de irracionalidad interna (*i.e.* el agente sabe que lo que está por hacer es malo, pero lo hace de todas maneras). El examen aristotélico de la incontinencia presenta aspectos interesantes para el análisis filosófico, tanto desde el punto de vista de la ética como desde el punto de vista de la teoría de la acción. Aunque en los textos de Aristóteles la

[52] Cooper 1986: 20-22; 24, n.24.

[53] Vigo 2006: 310.

[54] Cf. Sherman 1989: 58-59.

[55] Como me hace notar Alejandro G. Vigo, es muy probable que haya que reservar la noción de silogismo práctico solo para el caso en que la acción efectivamente se produce –porque el silogismo práctico es el que conduce efectivamente a la acción, cosa que no ocurre en un "silogismo deliberativo", y porque Aristóteles admite que ciertos animales que no son capaces de deliberar, realizan, sin embargo, silogismos prácticos–, aun cuando al mismo tiempo pueda admitirse la existencia de silogismos deliberativos que llevan a conclusiones que pueden ser meras intenciones de actuar de cierto modo en determinado momento.

distinción "ética-teoría de la acción" nunca aparece con la claridad que uno quisiera, es bastante evidente que ambas cosas están presentes. La teoría de la acción, como se la entiende habitualmente, es una disciplina teórica, en tanto que la ética es una disciplina práctica; el problema del intelectualismo no sería una tesis ética en sentido estricto, sino una tesis propia de la teoría de la acción. Su propósito es explicar el fenómeno consistente en actuar en contra de la propia razón. El intento de explicar por qué se produce la irracionalidad de la acción es una empresa puramente teórica. Determinar cuándo hay irracionalidad en la acción es, en cambio, una empresa práctica, porque al menos en un sentido intuitivo una acción irracional es condenable y una racional digna de elogio y justificable. Pero antes de avanzar más, veamos qué es una acción. Desde Aristóteles –que es el primero que investiga el asunto de una manera sistemática– el tema ha presentado aristas difíciles; por ejemplo, ¿qué me permite decir que un mero movimiento de algo no constituye una genuina acción? En las discusiones contemporáneas de teoría de la acción se siguen presentando dos preguntas como las fundamentales al investigar el tema: (i) qué es una acción, (ii) cómo se explica una acción. Desde Platón y Aristóteles uno de los puntos en los que hay consenso entre los filósofos es que cuando se intenta explicar una acción debe examinarse cuáles son las creencias, deseos, motivaciones o razones de los agentes involucrados en un cierto tipo de acción. No solo hay distintos tipos de deseo, sino también distintos tipos de razón –algunas razones pueden ser más sólidas, otras más débiles–, intenciones, o planes que resultan decisivos en el momento de explicar una acción o un curso de acción que incluye acciones individuales que están encadenadas. Los filósofos todavía creen que es relevante preguntarse qué es una acción, qué es actuar "intencionalmente" o qué debe entenderse por "actuar por una razón".[56] Hay una variada gama de cosas que los seres humanos hacemos, pero para aproximar el tema al modo en que lo discute Aristóteles, habría que decir que solo algunas cosas de las muchas que hacemos califican como verdaderas acciones. Por ejemplo, despertarme en la mañana es algo que hice, pero no es una acción. La marca distintiva de una acción parece ser el hecho de que debe ser intencional. Sin embargo, aunque la intención implica la acción o, en general, la "actuación", la inversa no es cierta. Para tomar un ejemplo de Davidson, si derramo intencionalmente el contenido de mi taza pensando erróneamente que es té cuando en realidad es café, el derramar el contenido de mi taza es algo que hago y, por lo tanto, una acción, aun cuando no lo haga intencionalmente (*i.e.* aunque intencionalmente derramé la "taza de té", no derramé intencionalmente la "taza de café", ya que mi intención era derramar la taza de té, no la de café).[57] Pero ¿es lo mismo hacer algo y ser el agente de eso que uno hace? Algunos filósofos contemporáneos piensan que no; hay casos en los que uno puede hacer algo sin ser necesariamente el agente del proceso que desencadena.

[56] Para una discusión actualizada del tema remito a Mele 1987.

[57] Cf. Davidson 1980b: 45. Davidson se propone mostrar tres tipos diferentes de situación en los que correctamente puede decirse que uno ha derramado su taza de café: (i) cuando uno lo hace intencionalmente; (ii) cuando no lo hace intencionalmente pero es de todos modos la propia acción (como cuando uno pensó que era té), y (iii) cuando no constituye la propia acción en absoluto (como cuando alguien mueve mi mano y no puede decirse que yo sea el agente de la acción que termina en el derramamiento del café).

Por ejemplo, si una persona que está en un barco oprime un botón pensando que sonará una campana que avisará a alguien que debe traer una taza de té, pero de hecho activa un torpedo que hunde el Bismark, entonces, lo que esa persona hizo es hundir el Bismark. Pero si esa persona se cayó contra el botón porque una ola del mar movió el barco, entonces, aunque las consecuencias son las mismas, dicha persona no es el "agente" de ese hecho en sentido estricto.[58]

Aristóteles no hace este tipo de distinciones; ni siquiera es demasiado claro que tenga una "teoría de la acción" o de la "intención" demasiado definida (si quisiéramos encontrar una palabra para "intención" en el léxico técnico aristotélico tal vez la mejor opción sería προαίρεσις: "elección"). Sin embargo, sí sostiene claramente que el ser humano es el único entre los animales que es principio de sus acciones (πράξεις) y que no podría decirse que los demás animales actúan (πράττειν; *EE* 1222b18-20). Es principio de un cierto tipo de movimiento porque la acción es un movimiento (*EE* 1222b28-29); además, todas las acciones de las que el agente es principio y dueño pueden producirse o no producirse, porque de él depende que se produzcan o no se produzcan. En efecto, "de cuanto depende de él hacerlo o no hacerlo, él mismo es su causa, y depende de él aquello de lo que él es causa" (*EE* 1223a7-9). O sea, aunque toda acción es un cierto tipo de movimiento, no todo movimiento es una acción: para que un movimiento cuente como acción debe depender del agente en el sentido de que él sea principio y causa. La ola del mar que hizo que uno se cayera sobre el botón que activó el torpedo que hundió el Bismark sería, en opinión de Aristóteles, un mero movimiento, no una acción (cf. *EN* 1110a1-4). Porque en ese caso uno no es principio del movimiento y, por lo tanto, dicho movimiento no puede entenderse como una verdadera acción, y si no es una acción, uno no es "agente" en sentido estricto de ese hecho.[59] O sea, una acción en sentido estricto debe ser aquello de lo que uno "es principio y dueño", y dicho principio es interno, está en el que actúa, y es la elección (*Met.* 1025b23-24).[60]

[58] El ejemplo es, de nuevo, de Davidson 1980b: 54.

[59] Se podría objetar que uno, al caerse sobre el botón que accionó el torpedo que hunde el Bismark, es "causa" del hundimiento y, por tanto, responsable de ese evento; sin embargo, no dependió de uno (de modo directo) haberse caído sobre el botón, ni tampoco uno tuvo la intención o elección de accionar el botón que hundió el barco, en cuyo caso uno no sería una verdadera causa de ese evento.

[60] En el pasaje de *EE* al que me estoy refiriendo Aristóteles contrasta dos tipos de principio: (a) principios de los que dependen sucesos necesarios y (b) principios de los que no dependen sucesos necesarios, sino sucesos que admiten ser contrarios a como son (ἐνδεχόμενα ἐναντίως ἔχειν; *EE* 1222b41-42). El tipo de principio que es el hombre como principio de su acción es, claramente, el (b); es por eso que "lo que resulta de lo que es por necesidad –Aristóteles está pensando en una demostración matemática– es necesario, en tanto que lo que se da a partir de allí –*i.e.* a partir de un principio del que no depende algo necesario– puede dar lugar a hechos contrarios, y lo que depende de los seres humanos por sí mismos son muchas cosas de esta índole, y ellos mismos son principios de tales cosas. Por tanto, de cuantas acciones el hombre es principio y dueño (ἀρχὴ καὶ κύριος), es obvio que pueden suceder o no, y que de él mismo depende que sucedan o no, por cuanto él es dueño de que sean o no sean. De aquello que depende de sí mismo hacer o no hacer, él mismo es responsable (αἴτιος), y las cosas de que él es responsable dependen de él (ἐφ' αὐτῷ)" (*EE* 1223a1-9). Como señala

Lo que me propongo explorar ahora es el modo en que Aristóteles intenta explicar cuáles son los deseos, "intenciones", creencias y razones que tiene un tipo moral particularmente difícil de explicar: el incontinente. Que lo que lleva a cabo el incontinente son "acciones" en el sentido ya descrito es obvio, ya que, de acuerdo con Aristóteles, hay un sentido de "saber" en el que puede decirse que sabe lo que hace y que, por tanto, es principio causal de su acción. Además, aunque el incontinente actúa *en* ignorancia, eso no significa que lo haga *por* ignorancia. El detallado tratamiento que de este tipo moral hace Aristóteles en su explicación de la incontinencia puede leerse como una crítica directa a Sócrates, quien, según el pasaje platónico de *Prot.* (352b3-c7), negaba la existencia misma del fenómeno. En su clasificación de los distintos tipos morales, es este el más difícil de explicar por el hecho de que, aunque parece evidente que posee un cierto saber –que puede coincidir con un estado de creencia determinado y que puede ser visto como una cierta "razón" para llevar a cabo sus actos–, ese saber o conocimiento que el incontinente tiene parece ser débil, en la medida en que no logra imponerse ante la fuerza de deseos y motivaciones que no coinciden con el contenido de ese supuesto saber. Se trataría de un caso típico de violación de los requerimientos mínimos de la "verdad práctica", tal como es expuesta por Aristóteles en *EN* VI 2:

(i) la razón (λόγος) debe ser verdadera,
(ii) el deseo (ὄρεξις) debe ser recto, y
(iii) tienen que ser lo mismo lo que la razón afirme y lo el deseo persiga (*EN* 1139a24-27).

Es claro que, aunque en el incontinente se cumple la condición (i), no se cumple la condición (ii); si se cumple (i) pero no (ii), no puede cumplirse (iii), pues lo que hay es un conflicto entre (i) y (ii). En el caso de los demás tipos morales (virtuoso, continente, intemperante incurable) no hay mayores dificultades: el virtuoso y el intemperante incurable son los dos tipos morales opuestos que, sin embargo, exhiben un rasgo en común: no experimentan conflicto alguno, ya que sus deseos y su razón coinciden (condición (iii) de la verdad práctica). Claro que en el caso del intemperante no hay verdad práctica, aun cuando su razón y su deseo coincidan, pues tanto su razón como su deseo son erróneos. En el caso del virtuoso coincidirá su deseo (que es *boúlesis*) con su *lógos*, en el del intemperante también coincidirá su deseo con su *lógos*, pero a diferencia del deseo del virtuoso que es un "deseo racional" (βούλησις), el del intemperante es un "deseo irracional" (ἐπιθυμία). En todo caso, lo relevante es que en ambos casos el contenido del deseo coincide con el de la razón, por lo cual se explica por qué el virtuoso desea "como debe" (*i.e.* según la recta razón) y el intemperante desea lo que no debe o

Natali (1994: 166-167), aunque es violento un evento, cuyo principio es externo y el agente no contribuye en nada a él, esto no significa que el criterio para identificar una acción involuntaria sea que su principio sea externo. En efecto, el evento que así se define no es tampoco una acción en la medida en que no es algo que uno hace, sino algo que uno experimenta. Aunque es cierto que no es esta la definición precisa de "involuntario" (167), es cierto que es una de las características que puede tener un evento involuntario (la otra es que suceda "por ignorancia"; *EN* 1109b35-1110a1).

como no debe. El caso del continente tampoco presenta demasiadas dificultades pues, aunque el deseo no coincide con la razón, esta gobierna al deseo irracional y, por así decir, lo encuadra dentro de sus propios parámetros y, en cierto, modo, lo desactiva, al menos momentáneamente. El caso del incontinente, en cambio, es sin duda problemático: como en el caso del continente, no hay coincidencia entre deseo y razón, pero a diferencia de lo que ocurre con el continente, la razón del incontinente es vencida por el deseo. Siendo esto así, cabría preguntarse cuál fue la verdadera intención del agente incontinente que sabe que lo que está por hacer es incorrecto pero lo hace de todos modos. Es en parte por eso que Aristóteles señala que, si los incontinentes actúan a sabiendas (como él cree que actúan, en contra de lo que pensaba Sócrates) la pregunta que cabe hacerse es en qué sentido puede decirse que saben (πῶς εἰδότες; *EN* 1146b8-9). Pero si el problema es como sugiere Sócrates, *i.e.* si el agente presuntamente incontinente no sabe lo que está a punto de hacer, debe ser porque obra por ignorancia, en cuyo caso lo que hay que investigar es qué tipo de ignorancia es la que experimenta dicho agente. En cualquiera de los dos casos se trata, como se ve, de un problema cognoscitivo o, más precisamente, de un fenómeno en el que el estado cognoscitivo del agente es crucial, ya que el incontinente no cree que deba actuar como lo hace hasta que se encuentra en el estado que lo caracteriza como tal (*EN* 1145b25-30). Que esto es así se hace patente a partir del pasaje en el que Aristóteles enfatiza el hecho de que el intemperante se deja llevar siguiendo su elección (ἄγεται προαιρούμενος) y juzgando (νομίζων) que debe perseguir siempre aquello que se le presenta como placentero; el incontinente, en cambio, no cree que deba perseguir lo que se le presenta como placentero en lo inmediato, pero de todos modos lo persigue (*EN* 1146b22-24).

La concepción aristotélica de la incontinencia está estructuralmente inserta en lo que contemporáneamente se ha llamado "ética de la virtud", o sea que se centra prioritariamente no en las acciones, sino en las disposiciones habituales del sujeto de acción.[61] *EN* VII se abre señalando que la cuestión a tratar ya no se refiere al intelecto sino al carácter o, mejor dicho, a los distintos tipos de carácter (1145a16). El hecho de que Aristóteles se proponga considerar disposiciones del tipo de la incontinencia (*akrasía*), la debilidad o blandura (*malakía*), y la voluptuosidad (*truphé*) así como sus respectivos contrarios (continencia –*enkráteia*– y fortaleza o resistencia; *kartería*) indica que la cuestión de la incontinencia no queda limitada al marco de la teoría de la acción, sino que apunta más bien a una tipología de los caracteres que se centra no solo en el análisis teórico de las acciones, sino en las disposiciones habituales del carácter que dan lugar a una acción determinada. Este punto es importante porque, aunque Aristóteles no minimiza la relevancia del estado epistémico del agente, su estrategia para explicar la posibilidad de la acción incontinente (y refutar así la tesis socrática que, según su interpretación, niega la existencia misma del fenómeno) pone el acento en el papel desempeñado por las disposiciones habituales del carácter en la motivación de la acción y la conducta. Veamos el punto de partida del tratamiento del problema:

[61] Sobre este punto cf. Vigo, 1999: 57-105.

"el incontinente sabe que actúa mal a causa de su pasión (o estado emocional; πάθος), en tanto que el continente sabe que sus apetitos son malos y, gracias a su razón, no los sigue". (*EN* 1145b12-14.)

Según Aristóteles, la posición intelectualista socrática habría sido que nadie elige lo peor en forma voluntaria; se trata del argumento que podríamos denominar "de la elección de lo mejor", tal como es expuesto por Sócrates (Platón, *Men.* 78a). Es decir, si el agente *sabe* que la acción A es mala, no la lleva a cabo; si la lleva a cabo no lo sabe. El dilema de Aristóteles, aparentemente, es: cómo sería posible dentro del planteo intelectualista socrático sostener que el mismo individuo es capaz de hacer juicios moralmente correctos (respecto de lo que es mejor para sí mismo) y admitir que, al mismo tiempo, puede actuar de un modo incontinente, es decir actuar en contra de lo que juzga mejor para sí mismo (*EN* 1145b21-28). Según Sócrates, recuerda Aristóteles, sería terrible que, estando presente el conocimiento en una persona, dicha persona fuera dominada por otra cosa. La referencia sin duda es al pasaje del diálogo platónico *Prot.* 352b-c, donde Sócrates argumenta que el conocimiento es algo noble (καλόν) y capaz de gobernar al hombre que lo posee, y que si uno conoce las acciones buenas y malas (τἀγαθὰ καὶ τὰ κακὰ) no puede ser dominado (κρατηθῆναι) por nada para hacer algo distinto que lo que su conocimiento le ordena. A pesar de la interpretación aristotélica (creo que legítimamente inferida del pasaje de *Prot.* 352b-d) de que alguien que defiende una posición intelectualista no puede explicar el fenómeno de la incontinencia, Sócrates parece haber sido el primero en advertir el problema, como ya he indicado al comentar el importante pasaje del *Hipias Menor* de Platón (365d-e). Aristóteles, sin embargo, interpreta correctamente la tesis socrática de que no hay incontinencia porque nadie actúa en contra de su mejor razón a sabiendas, sino por ignorancia (*EN* 1145b25-28).

V.3. Incontinencia, saber e ignorancia

Hay tres problemas ligados al de la incontinencia que Aristóteles formula al comienzo de *EN* VII 3 (1146b8-14) y que es importante señalar para entender sus objeciones de fondo:

1) la relación entre incontinencia, saber e ignorancia (que Aristóteles examina en *EN* VII).
2) la distinción de probables tipos de incontinencia (*EN* VII 8) y
3) las precisiones sobre la posición sistemática del incontinente (ἀκρατές) respecto del intemperante (ἀκόλαστος) y del continente, del moderado y del prudente (*EN* VII 9-11).

Veamos el primer punto. El tratamiento inicial de la cuestión lo plantea Aristóteles al comienzo de su investigación en los siguientes términos: ¿cómo es posible atribuir a un mismo sujeto la posesión de juicios moralmente correctos y admitir a la vez que pueda actuar de un modo incontinente, es decir, en contra de lo que juzga mejor para sí mismo? Uno se podría preguntar, en efecto, en qué sentido puede decirse que una persona es capaz de juzgar correctamente si actúa en contra de lo que cree que es mejor. Pero el texto de Aristóteles es inequívoco: la incontinencia

presupone la presencia de un cierto conocimiento en el sujeto acerca de lo que es mejor para sí mismo. Esta es una consecuencia que toma de la enseñanza socrática: Sócrates negaba que el incontinente pudiera poseer un saber y por eso declaraba que la acción incontinente era imposible. Ahora Aristóteles apunta, precisamente, al hecho de que en el incontinente hay o puede haber un cierto saber, y le interesa el modo de compatibilizar la presencia de ese saber respecto de lo que es mejor para sí mismo, por un lado, con el hecho de que el incontinente efectivamente actúa en contra del contenido de ese saber, por el otro. Este es el desafío más fuerte que Aristóteles presenta a la posición socrática (*EN* 1145b22-27). La pregunta es entonces si el incontinente actúa a sabiendas o no, y si actúa a sabiendas en qué sentido actúa a sabiendas (1146b8ss.). Esta distinción, típicamente aristotélica, muestra que la estrategia argumentativa en contra de Sócrates se encaminará por el lado de precisar las nociones de "conocimiento" e "ignorancia". De hecho, desde el punto de vista aristotélico, es bastante obvio que en el acto incontinente hay un cierto saber operando en conexión con una cierta forma de ignorancia; si así no fuera, no podría entenderse en qué sentido el incontinente tiene la creencia o convicción de que lo que está por hacer es malo o, después de haberlo hecho, por qué se arrepiente. Si es posible dilucidar ese cierto saber y esa cierta ignorancia, será posible explicar la producción del acto incontinente.

En la representación habitual de la incontinencia se admite

(a) que el incontinente sabe que lleva a cabo acciones malas y que lo hace movido por su pasión o estado emocional (πάθος); el continente, en cambio, sabe que sus deseos irracionales son malos, pero gracias a su razón no los sigue.

(b) Habitualmente se cree que la diferencia entre el continente y el incontinente reside en el hecho de que el continente persiste en su razón, en tanto que el incontinente no (*EN* 1145b10-12).

O sea que la razón del incontinente advierte al agente que lo que está a punto de hacer es malo, pero debido a su debilidad, cede ante la fuerza de los apetitos o deseos irracionales. El argumento que Aristóteles reconoce como más cabalmente socrático refleja, a su juicio, una posición extrema: quien tiene un conocimiento acerca de cómo se debe actuar, no puede actuar de una manera incontinente, porque no hay nada más poderoso que el conocimiento y, por lo tanto, no hay nada que pueda dominar al agente si el conocimiento está presente en él. En efecto, nadie obra por su propia convicción (y en su sano juicio, digamos) en contra de lo que es mejor: si lo hace, lo hace por ignorancia y el presunto conocimiento no era tal (1145b21-27). Este argumento es rechazado por Aristóteles porque está en conflicto no solo con las opiniones corrientes, sino también –y de un modo más importante– con lo que sucede de modo manifiesto (*EN* 1145b28: ἀμφισβητεῖ τοῖς φαινομένοις ἐναργῶς).[62]

[62] En su influyente artículo sobre el significado de la expresión τιθέναι τὰ φαινόμενα en *EN* 1145b3 Owen ha mostrado convincentemente (en contra de Ross) que en este pasaje τὰ φαινόμενα no puede significar "hechos observados", sino las opiniones habituales más plausibles: τὰ ἔνδοξα (cf. Owen 1975: 114). No me parece, en cambio, que en 1145b28 estemos ante el mismo caso: no hay ninguna indicación razonable que pueda hacernos pensar que Aristóteles

El hecho mismo de que el incontinente se desentienda de lo que él mismo hace cuando actúa de una manera incontinente habla a favor de la creencia habitual de que no es posible atribuirle una ignorancia completa respecto de lo que es moralmente correcto o mejor para sí mismo.

Aristóteles introduce un argumento que podría llamarse "argumento del socratismo moderado". Este argumento sostiene que el conocimiento es lo más poderoso respecto de la motivación de la acción, pero concede la posibilidad de la incontinencia a partir de la distinción entre conocimiento (ἐπιστήμη) y opinión (δόξα).[63] De este modo, el incontinente puede actuar en contra de su mejor razón a causa de su pasión, pero solo porque su razón se funda en la mera opinión, una forma débil de conocimiento (*EN* 1145b31-35). Pero Aristóteles también rechaza este argumento, porque uno habla de incontinencia allí donde el agente obra en contra de sus convicciones más firmes (=conocimiento), no de las más débiles. Como ejemplo de un estado disposicional que tiene que ver con una convicción débil Aristóteles menciona la duda, pero cuando el que duda obra en contra de sus propias convicciones no se habla de incontinencia. En este caso no se censura al agente, sino que se lo perdona (1145b36-1146a3). Estas convicciones más débiles deben basarse o en el conocimiento –lo cual es excluido *ex hypothesi* en este argumento– o en la prudencia (φρόνησις). Pero, después de las detalladas discusiones sobre la relación entre la prudencia y las virtudes del carácter, así como de su papel decisivo en la determinación de una elección recta, sería absurdo que quien posee prudencia pueda ser incontinente y obrar mal en forma voluntaria (1146a4-7).

El texto presenta dificultades, sobre todo en lo relativo a la explicación del mecanismo de la producción de la acción incontinente con el recurso formal al llamado "silogismo práctico". Concentrémonos ahora en el modo en que Aristóteles intenta explicar la relación entre incontinencia, conocimiento e ignorancia. Para aclarar el significado del término "conocimiento" Aristóteles recurre a su clásica distinción entre conocimiento potencial y conocimiento actual (o en acto; *EN* 1146b31-1147a10). Según esa distinción, es diferente hacer lo que no se debe teniendo conocimiento pero no ejercitándolo y teniendo conocimiento y ejercitándolo. Veamos el texto de Aristóteles:

> "Sin embargo, puesto que decimos 'conocer' en dos sentidos (en efecto, se dice que "conoce" tanto el que posee conocimiento pero no está haciendo uso de él, como el que está haciendo un uso [efectivo] de él), habrá una diferencia entre hacer lo que no es debido estando en posesión [de conocimiento], pero sin tomar en consideración [dicho conocimiento], por un lado, y [hacer lo que no es

---

se esté refiriendo a las opiniones plausibles o reputadas. Creo que allí hay que traducir "lo que claramente se hace manifiesto" (cf., sin embargo, Natali 1999 *ad locum*, n.675).

[63] Siempre es difícil la interpretación de los términos *epistéme* y *dóxa*; creo que en este contexto es mejor entender *dóxa* como "opinión" para subrayar el hecho de que la opinión como estado cognoscitivo es una creencia débil o que no puede ser justificada. En cierto modo, cualquier estado epistémico (incluido el "conocimiento" o "saber") es una creencia, pero las creencias de un sujeto pueden ser fuertes o justificadas –en cuyo caso uno dirá que sabe o conoce, *i.e.* que tiene *epistéme*– o débiles e injustificadas, en cuyo caso uno deberá decir que solamente opina, en el sentido de que no es capaz de dar razón del contenido de su opinión, por lo cual habrá que decir que carece de un saber certero.

debido] tomando en consideración [dicho conocimiento], por el otro. En efecto, es este [último caso] el que parece terrible, no así [el caso en que se hace lo que no se debe] sin tomar en consideración [el conocimiento que se refiere al caso en cuestión]". (*EN* 1146b31-35; trad. A. G. Vigo, ligeramente modificada.)

Como se ve, hay aquí una clara referencia al pasaje del *Prot.* platónico (352b3-c7), en el que Sócrates argumentaba que si el conocimiento está presente en el agente nada puede dominarlo o vencerlo. Pero Aristóteles observa que hay una diferencia esencial entre obrar incorrectamente en posesión de un saber potencial o de un saber actual (naturalmente, esa distinción no está presente ni en Sócrates ni en Platón y constituye un recurso técnico-conceptual importante para intentar desmantelar la tesis socrática del poder del conocimiento). El conocimiento o saber potencial corresponde a la concepción socrática de lo que implicaría una acción incontinente, en caso de que el fenómeno de la incontinencia existiera. Aristóteles piensa que Sócrates negó la posibilidad misma de la incontinencia por no ser compatible con su concepción de la virtud como ciencia o conocimiento (*i.e.* con la tesis de que la virtud *es* ciencia o conocimiento), y se contenta con mostrar que, al recurrir a la distinción saber potencial-saber actual, puede resolverse el problema de la incontinencia sin negar la posibilidad de su existencia. El incontinente sabe o conoce, pero en potencia. O sea, que no aplica de un modo efectivo su conocimiento al caso concreto de acción. Este recurso sirve para mostrar no solo que hay conocimiento en el agente incontinente, sino también en qué sentido lo hay.

V.4. La explicación aristotélica de la acción incontinente

Mi interés en esta sección es, de nuevo, muy modesto. Sobre el uso que hace Aristóteles del silogismo práctico –como en otros muchos temas– para dar cuenta de la acción incontinente se han escrito ya excelentes estudios, de modo que no pretendo innovar sobre el tema y remito al lector a dichos estudios (cf. *supra* n. 49)para un análisis más detallado y para explorar los múltiples problemas que la explicación aristotélica presenta. Solo me interesa acentuar el modo en el que, a través del recurso del silogismo práctico, Aristóteles suministra un esquema formal para la explicación de la producción de la acción y, a la vez, muestra por qué Sócrates estaba equivocado al sostener que si un agente tiene conocimiento no puede ir en contra de ese conocimiento.

El silogismo práctico posee al menos las siguientes dos características: (i) como todo silogismo, contiene dos premisas; (ii) una de sus premisas es de carácter evaluativo (*i.e.* contiene o puede contener algún tipo de operador deóntico que indica lo que hay o no hay que hacer); (iii) su conclusión se sigue de la conjunción de ambas premisas y, finalmente, (iv) la conclusión es, a diferencia del modelo silogístico teórico, una acción. Veamos los ejemplos que ofrece Aristóteles:

Ejemplo I:

P1: Todo hombre debe caminar;
P2: Yo soy un hombre;
____
C: Por tanto, camino.[64]

[64] *De motu* 701a13-15.

Ejemplo 2:

P1: Debo hacer algo bueno;
P2: Una casa es algo bueno;
C: Por tanto, hago una casa.[65]

Estos ejemplos de silogismo práctico constan de dos premisas (la mayor P1, universal, y la menor, P2, particular) y de una conclusión, que es la acción ("camino", "hago una casa"). Veamos otro ejemplo de silogismo práctico (incluido en *EN* VII) que sirve además para explicar la relación entre incontinencia, conocimiento e ignorancia. Cito el texto:

> "Además, puesto que hay dos tipos de premisas, nada impide que, aun estando en posesión de ambas, se pueda obrar en contra del conocimiento [que se posee], en la medida en que se haga uso de la [premisa] universal, pero no de la particular, pues objeto de la acción es lo particular. Pero hay también una diferencia concerniente a lo que está tomado universalmente, ya que puede referir o bien al sujeto mismo [de la acción] o bien a la cosa [que oficia de objeto de la acción]. Por ejemplo, [alguien puede poseer las siguientes premisas]: 'a todo hombre convienen los alimentos secos', 'yo soy un hombre' y 'el [alimento] que es de tal tipo es seco'; pero [al mismo tiempo] puede no poseer o, más precisamente, no activar [la premisa] 'este [alimento] es de tal tipo'. Pues bien, de acuerdo con estos modos [de conocimiento], habrá una diferencia tan considerable que, por un lado, no parecerá para nada absurdo que [el que obra incontinentemente] conozca en el modo descripto en último término, y, por otro, parecerá asombroso que [pudiera conocer] de otro modo diferente". (trad. A.G. Vigo.)

Las premisas son, una universal, otra particular; aquella indica el carácter normativo de la acción, lo que hay que hacer, ("Todo hombre debe caminar", "debo hacer algo bueno"), en tanto que la segunda se vincula directamente con la acción misma, pues lo particular es el objeto de acción, no lo universal. Lo que Aristóteles argumenta para explicar el mecanismo de la producción de la acción incontinente en el pasaje de *EN* recién citado es que el agente puede "tener" ambas premisas pero hacer uso de (o "actualizar") la universal y no de la particular. En el silogismo práctico "a todo hombre convienen los alimentos secos; esto es un alimento seco y soy un hombre; por tanto, como el alimento" (esta conclusión no es explícitamente enunciada por Aristóteles pero la presupone), si el agente no come es porque no ha actualizado o no ha "activado" la menor, que contiene la información relevante para el caso en cuestión. Este es un primer modo de explicar el mecanismo de la producción de la acción incontinente, es decir como la no actualización del conocimiento (contenido en la premisa menor) relevante para la situación concreta de acción. El refinamiento de la noción de conocimiento que se presenta aquí muestra, contra Sócrates, que nada impide que un agente obre en contra de su conocimiento teniendo ambas premisas (o sea, teniendo el conocimiento que proporcionan ambas premisas) pero usando (o actualizando) la universal y no la particular. Que el agente "tiene" el conocimiento de la universal es evidente para Aristóteles porque su *lógos* es

[65] *De motu* 701a16-17.

verdadero. Es importante destacar aquí que el hecho de que el agente no actualice la premisa menor no significa necesariamente que no conozca su contenido de modo actual. La no actualización de la menor significa que, aunque esta es conocida desde el punto de vista de su contenido, no es usada para producir el silogismo correcto que producirá la acción en la dirección correcta. El agente no conecta la premisa menor con la mayor (que contiene la regla moral relevante de cada caso); el incontinente, a pesar de conocer y poseer tanto la premisa menor como la mayor del silogismo práctico correcto (Pr. Mayor: "Lo dulce es dañino para la salud y debe ser evitado"; Pr. Menor: "Esto es dulce") no deriva la conclusión que se sigue de la combinación de la mayor y la menor (C: "por tanto, no como"), y come en vez de abstenerse de comer. Aristóteles parece conceder que el incontinente usa la premisa menor, pero en un sentido débil, es decir, en la medida en que tal premisa es objeto de una consideración meramente teórica o intelectual. Esto, probablemente, ocurre porque la actualización en sentido estricto de la mayor solo se da cuando hay una efectiva conexión con la menor, ya que las prescripciones generales solo pueden realizarse de un modo práctico a través de su aplicación en la situación concreta de acción. Como indica Aristóteles, el obrar se refiere al particular (*EN* 1147a3ss.). En la explicación aristotélica, a diferencia de la socrática, lo central es que la no actualización del saber no puede explicarse por razones puramente cognitivas, es decir, por causa de un error puramente intelectual, sino que resulta de los deseos irracionales o, en general, de los componentes pasionales o emocionales sobre la capacidad intelectual en la evaluación de la situación concreta de acción. Pero la acción incontinente no debe verse únicamente como la consecuencia de la no actualización de alguna de las premisas del silogismo práctico correcto –como se sabe, también hay un silogismo práctico incorrecto, el llamado "silogismo del placer", aquel cuya premisa mayor contiene una norma errónea del tipo "lo dulce debe ser probado"–, sino a la vez como el resultado positivo de la actualización de una combinación de premisas que, desde el punto de vista de la evaluación moral, debe considerarse falsa o incorrecta. El contenido de una de las premisas (la mayor), en efecto, es proporcionado por un deseo irracional, es decir, un deseo no justificable en términos racionales. Este es el llamado "silogismo del placer":

Pr. Mayor: Todo lo dulce debe ser probado;
Pr. Menor: esto es dulce;
Conclusión (= acción): por tanto, lo pruebo.

Contra Sócrates, Aristóteles se propone mostrar que la acción incontinente no resulta de la ignorancia en el sentido de absoluta ausencia de saber, ni tampoco de un mero error intelectual. El error intelectual tiene causas que, en sí mismas, no son de índole intelectual o cognitiva. En la acción incontinente el error puede resultar de la influencia abrumadora de estados pasionales o de deseos irracionales, estados y deseos que oscurecen la razón, que es la encargada de evaluar la situación concreta de acción.

Antes de continuar con el desarrollo de este punto, examinemos brevemente un importante detalle que tiene que ver con la premisa menor del silogismo práctico. El contenido proposicional de la premisa particular de un silogismo práctico ("yo soy hombre", "una casa es algo bueno", "esto es un manto", "esto es dulce" etc.),

argumenta Aristóteles, procede de la percepción sensible inmediata (αἴσθησις), de la imaginación o representación (φαντασία) o del intelecto (νοῦς).[66] Este es el modo en que los animales son impulsados a moverse y a actuar (*De motu* 701a33-34); este pasaje muestra de modo inequívoco que el silogismo práctico es un recurso que sirve para explicar el mero movimiento de un animal y también la acción humana. En este último caso puede darse la siguiente situación: como cualquier irracional, un agente humano tiene el apetito, o sea, como ser sentiente el humano también dispone del tipo de deseo que le "avisa" cuando beber (cuando siente sed) y cuando comer (cuando siente hambre): "debo beber, dice el apetito" (ποτέον μοι, ἡ ἐπιθυμία λέγει); esto es bebida, dice la sensación, la representación o el intelecto (τοδὶ δὲ ποτόν, ἡ αἴσθησις εἶπεν ἢ ἡ φαντασία ἢ ὁ νοῦς); [el agente] bebe de inmediato" (*De motu* 701a32-33). Pero en el caso del ser humano el asunto es un poco más complejo; supongamos el caso de una persona que está sentada bajo un árbol en un día de calor; a pocos metros de ella puede haber un caballo que también trata de refugiarse del calor abrasador en un día de verano, y a pocos metros de ambos puede haber un espejo de agua. Tanto el humano como el caballo tienen apetito, *i.e.* un tipo de deseo que les dice "hay que beber"; si el agente racional tiene al menos una evidencia superficial de que el agua puede estar contaminada, probablemente, hará un esfuerzo por contener el apetito o por demorar la satisfacción de su deseo de beber. El caballo, en cambio, se encaminará en dirección del agua y beberá. O sea, los agentes racionales, si efectivamente se comportan racionalmente, no solo serán "puestos en movimiento" (κινεῖσθαι), sino que actuarán toda vez que sean capaces de encuadrar el grito del deseo en parámetros racionales o, dicho de otra manera, el humano es capaz de mediatizar su deseo. Por eso es que Aristóteles dice que no es solo la sensación o la representación la que dice "esto es bebida"; también el intelecto o razón lo dice, pero dice mucho más: además de "esto es bebida", puede decir "esto es bebida potable", "aunque esto es bebida, no es potable y, por tanto, no debo beber", etc., y eso distingue el mero "ponerse en movimiento" del "actuar" (πράττειν) en sentido estricto. En el caso del animal el reconocimiento del particular que posibilita la actualización de la premisa menor se hace por medio de la sensación y de la imaginación; el humano, en cambio, puede agregar a su sensación e imaginación el factor intelectual que le posibilita mediatizar su deseo.

Hace un momento señalaba que en la acción incontinente el error puede resultar de la influencia abrumadora de los estados pasionales o de deseos irracionales, estados y deseos que oscurecen la razón, que es la encargada de evaluar la situación concreta de acción. Veamos el pasaje relevante en el que Aristóteles explica el asunto:

> "Además, hay otro modo, diferente de los mencionados hasta ahora, en que la posesión de conocimiento pertenece a los seres humanos. En efecto, vemos que en el poseer [conocimiento] sin utilizarlo [efectivamente] la disposición [del sujeto] puede ser diferente, de suerte que [incluso puede decirse que] en cierto sentido posee y no posee

[66] Entre las facultades cognoscitivas que advierte al agente sobre el contenido de la premisa menor Aristóteles incluye la sensación, la representación y el intelecto (*De motu* 701a36). En el silogismo "debo beber; esto es bebida, por tanto, bebo", lo que dice "debo beber" es el apetito, en tanto que lo que dice "esto es bebida" es la sensación, la representación o el intelecto.

[conocimiento], como, por ejemplo, [en el caso de] quien duerme, ha enloquecido o está ebrio. Ahora bien, este es justamente el modo en que están dispuestos los que se encuentran en estados pasionales. En efecto, los arrebatos de cólera, los apetitos sexuales y otras [afecciones] de este tipo producen incluso notorias alteraciones en el cuerpo, y a algunas [personas] hasta [les] provocan estados de locura. Evidentemente hay que decir entonces que los incontinentes se encuentran en una disposición semejante a [la de] tales [personas]. El hecho de que puedan pronunciar palabras que proceden del conocimiento no es ninguna prueba [de que efectivamente se estén valiendo de dicho conocimiento], pues también los que se encuentran en tales estados pasionales recitan demostraciones y versos de Empédocles, y [de modo semejante] los que [los] han aprendido por primera vez pueden unir las palabras [correspondientes], pero aún no [las] comprenden, ya que es preciso que [se les] hagan connaturales, pero ello requiere tiempo. En consecuencia, hay que suponer [más bien] que los que están en estado de incontinencia hablan al modo en que lo hacen también quienes están actuando [en el teatro]". (*EN* 1147a10-24; trad. A. G. Vigo.)

Como se ve, la explicación se centra ahora en observar que en casos tales como los del loco, el ebrio o el que es presa de pasiones violentas –como la ira o un deseo sexual intenso– la capacidad racional del agente se ve afectada, de modo que no es capaz de evaluar correctamente la situación concreta de acción. En este dominio Aristóteles identifica las acciones del incontinente con las que, en el contexto del tratamiento de lo involuntario, llamaba "acciones llevadas a cabo en ignorancia", a diferencia de las llevadas a cabo "por ignorancia" (cf. *supra* III.4 y *EN* 1110b24-27). Como es evidente, se trata de nuevo de un sofisticado desarrollo aristotélico –de la noción de "ignorancia" (ἄγνοια) en este caso– para mostrar en qué sentido hay ignorancia en el incontinente. O sea, no es que no haya ignorancia en él pero, de nuevo, tanto "ignorancia" como "conocimiento" son nociones que precisan de un cierto refinamiento para entender en qué sentido puede decirse que un agente incontinente, en cierto sentido, sabe y, en cierto sentido, ignora. El borracho o el encolerizado obran en ignorancia, porque ya no saben lo que están haciendo; en efecto, total o parcialmente, han perdido el control de sus actos. Pero para Aristóteles las acciones hechas *en* ignorancia no son completamente involuntarias, pues el que se ha embriagado es directa o indirectamente responsable de su ignorancia momentánea cuando sufre los efectos del alcohol.[67] Hay un sentido, entonces, en el que quien se embriaga es responsable de las acciones que se siguen de su estado de embriaguez. Solo las acciones *por* ignorancia cuentan como involuntarias. De acuerdo con la interpretación aristotélica, por tanto, Sócrates creía que el incontinente (en caso de haberlo) actúa *por* ignorancia (*EN* 1145b7). Aristóteles, en cambio, piensa que el incontinente actúa *en* ignorancia y, por lo tanto, sigue siendo responsable de sus acciones pues es responsable del origen de los estados emocionales que nublan o bloquean su racionalidad.

[67] Si uno quisiera poner esta importante observación de Aristóteles en una perspectiva jurídica, entendería de inmediato por qué cuando una persona conduce un vehículo en estado de embriaguez y atropella a alguien su embriaguez no es un atenuante de su acto, sino un agravante. El supuesto implícito es que el que está embriagado, aun cuando en ese momento tenga una pérdida del control parcial o total de sus actos, sigue siendo responsable pues es responsable de haberse embriagado.

En suma, la incontinencia no es un estado de ignorancia general del agente respecto de las normas universales que indican la acción correcta (contenidas en la premisa universal de los silogismos prácticos correctos o "temperantes"), sino solo de una peculiar ignorancia que impide la aplicación o ejecución de tales normas. Como vimos, para Aristóteles el incontinente tiene un cierto saber; ese saber, sin embargo, es débil pues es gobernado por el estado emocional o pasional del agente que, claramente, se identifica con sus deseos irracionales (*EN* 1145b12-13). El intemperante (o desenfrenado; *akólastos*) lleva a cabo su acción por elección, y piensa que siempre hay que seguir el placer presente. El incontinente, en cambio, no lo piensa pero, de todos modos, lo persigue (1146b22-23). En segundo lugar, la ignorancia propia del incontinente no procede de causas puramente intelectuales, sino, sobre todo, de la influencia perturbadora de los estados pasionales y desiderativos (irracionales) sobre la capacidad de evaluación de la situación concreta de acción. Aristóteles recurre aquí a un nuevo ejemplo para ilustrar el estado disposicional del incontinente: se trata de un estado en el que hay una especie de desactivación parcial del control consciente sobre el propio obrar, como los que repiten los versos de Empédocles pero no entienden lo que están diciendo. El incontinente visualiza o advierte lo que debe hacerse de un modo análogo a como los actores pronuncian el discurso de su personaje, es decir sin lograr una identificación cabal con lo que dice, consistiendo tal identificación en establecer una suerte de sintonía entre lo que se enuncia y se piensa, por un lado, y lo que efectivamente se lleva a cabo, por el otro. Aristóteles pone el acento en el hecho de que, para que el aprendiz tenga una comprensión cabal del texto que está repitiendo, dicho texto –como cualquier contenido cognitivo– debe hacerse connatural, o sea debe incorporarse o internalizarse en el agente, y eso requiere tiempo (*EN* 1147a17-22). Usar propiamente un conocimiento es aplicarlo o ejemplificarlo en la situación concreta de acción. Este es de nuevo, creo, un aspecto importante de la crítica aristotélica al intelectualismo socrático que, tal como Aristóteles lo interpreta, no es capaz de unir los dos ingredientes que intervienen en cualquier acción: uno intelectual y otro práctico en sentido efectivo, un ingrediente que tiene que ver con el proceso de formación de las disposiciones habituales (ἕξεις) y que está sugerido en la noción de connaturalidad (*EN* 1147a22: συμφυῆναι), la cual requiere de tiempo.

Pero volvamos a Sócrates y démosle una oportunidad de presentar una nueva defensa (esta vez, ante Aristóteles): ¿qué razones tendría Sócrates para creer que saber qué es *x*, siendo *x* una virtud moral, garantizará que el agente siga un curso de acción que se ajuste perfectamente a *x*, *i.e.* que se identifique con *x*? Tal vez pensó que saber qué es *x* no es solamente tener un saber teórico de *x*, como a cada paso sugiere Aristóteles, quien subraya el hecho de que en el dominio moral lo relevante no es saber qué es el bien, sino volverse bueno ya que el mero saber qué es el bien no tendría ninguna utilidad (*EN* 1103b26-29). Lo que claramente está implicando Aristóteles es que el mero saber teórico de *x* no garantiza que el agente ejemplifique en su acción el contenido de *x*, o sea que, aun cuando el agente fuera capaz de definir correctamente "moderación", eso no significa que sea capaz de comportarse con moderación en las situaciones de acción que así lo requieran.[68] Sin embargo, como he intentado

[68] Claro que Sócrates siempre podría argumentar en contra de Aristóteles que en ese caso el

mostrar en este capítulo, Aristóteles reconoce, al menos implícitamente, que para llevar a cabo los actos virtuosos y, consiguientemente, volverse virtuoso, uno debe, en cierto modo, saber qué es la virtud o en qué consiste una virtud particular (como la justicia o la moderación) para comenzar a incorporar o internalizar el contenido de ese saber, de modo de ser capaz de llevarlo a cabo. Por otro lado, como he argumentado en el capítulo 4, hay al menos razones para pensar que Sócrates (Platón) pensaba que, aunque el conocimiento proposicional es condición necesaria del saber o del conocimiento, no es nunca condición suficiente y que, por lo tanto, no puede haber conocimiento o saber en sentido estricto si, además de lo que uno sabe en el nivel proposicional descriptivo, no se produce un cambio disposicional por parte del agente que sea capaz de incorporar el saber proposicional a su estado del carácter. Si esta interpretación es al menos plausible, una parte de las objeciones de Aristóteles en contra de Sócrates parece desvanecerse; claro que no estoy sugiriendo que tales objeciones no tuvieran una razón de ser. El Sócrates del que habla Aristóteles es el de Platón y, sobre todo, el de diálogos como *Prot.* y *Gorg.*; en esos textos las nociones de "conocimiento" e "ignorancia" no siempre son los claras que uno quisiera y hay al menos algunos pasajes en los que las críticas aristotélicas parecen justificadas. Por ejemplo, cuando Sócrates sostiene que la única acción mala es verse privado de conocimiento (Platón, *Prot.* 345b5), o cuando parece identificar vicios o deformidades como injusticia y cobardía con "ignorancia", lo cual a su vez implica que los injustos o cobardes no son más que "ignorantes" (*Gorg.* 477b7), o cuando afirma que los confiados tienen confianza (θαρροῦσιν) en lo vergonzoso y lo malo (τὰ αἰσχρὰ καὶ κακὰ) a causa de su falta de saber o de su ignorancia (δι' ἄγνοιαν καὶ ἀμαθίαν; *Prot.* 360b6-7), o, lo que más le incomoda a Aristóteles, que uno no se equivoca o yerra de buen grado (ἑκών), sino debido a su propia ignorancia (*Gorg.* 488a3). En casos como este y otros similares en los que se enfatizan las nociones de ignorancia y de conocimiento –asociadas respectivamente a los vicios y las virtudes– no hay duda de que debe precisarse el sentido en que se utilizan dichas nociones. Eso es, precisamente, lo que hace Aristóteles y lo que le permite aclarar algunas de las aporías socráticas.

La tesis de la internalización del saber y de la connaturalidad resulta, en este sentido, muy importante en la discusión aristotélica, sobre todo cuando de lo que se trata es de advertir la conexión del tema de la incontinencia dentro del contexto de una ética de la virtud, en la que la formación de las disposiciones del carácter es decisiva. Para ser continente o, lo que es más importante, para ser virtuoso hay que educar el carácter en la dirección correcta. En el caso del incontinente la influencia negativa de los estados emocionales lo conduce a llevar a cabo acciones contrarias a las propias convicciones racionales acerca de lo que es mejor para sí mismo. El incontinente no es capaz de controlar el poder motivador de los deseos irracionales pues carece de una formación y educación adecuadas de las disposiciones de su carácter que estén en consonancia con su razón. La acción incontinente se revela así como la muestra más cabal del conflicto entre la parte racional e irracional del alma; en este conflicto triunfan, como es obvio, los deseos irracionales pero esa

agente solo cree saber, pero en realidad no sabe qué es moderación. Si lo supiera, actuaría con moderación, lo cual indicaría que Sócrates pensaba que el saber o conocimiento que se identifica con la virtud no es un saber meramente teórico.

batalla se da siempre con el trasfondo de las convicciones racionales correctas que el incontinente tiene. En efecto, Aristóteles sugiere que, con respecto a una misma situación de acción, el agente es capaz de producir dos silogismos prácticos diferentes que llevan a conclusiones (= acciones)[69] opuestas:

(1) silogismo de la templanza o moderación

Pre. Mayor: Lo dulce es dañino para la salud y debe ser evitado;[70]
Pre. Menor: Esto es dulce;

C: No como

(2) Silogismo del placer:

Pre. Mayor: Lo dulce es placentero y debe ser probado[71]
Pre. Menor: Esto es dulce

C: Como

Como se ve, ambos silogismos comparten la premisa menor, que es un enunciado de contenido perceptivo descripto que corresponde a la percepción inmediata que se adecua a la situación particular de acción. Si se combina la mayor del silogismo de la templanza con la menor, la conclusión es "no como lo dulce". Si, en cambio,

[69] Algunos estudiosos han argumentado que no necesariamente debe entenderse que la conclusión de un silogismo práctico aristotélico es una acción. Mele, por ejemplo, ha intentado mostrar que, en realidad, la conclusión es una elección, decisión o intención de llevar a cabo A aquí y ahora, o el juicio de que sería mejor llevar a cabo A directamente. Si la conclusión del silogismo es la acción, el resultado final debe ser, argumenta Mele, que la acción incontinente en contra de la conclusión del silogismo es imposible (Mele 1987: 9; Mele 1999: 185-189). En contra de la sugerente interpretación de Mele podría argumentarse lo siguiente: (i) Aristóteles expresamente dice que la conclusión del silogismo práctico es o llega a ser la acción (*De motu* 701a12-13: τὸ συμπέρασμα γίνεται ἡ πρᾶξις; el pasaje es citado por Mele 1999: 185, n.4, aunque alega que la sentencia es ambigua porque γίνεται puede significar "llega a ser" o "es". Admitido; pero no termino de ver en qué afectaría esa ambigüedad a la afirmación aristotélica. Una de las razones de Mele para rechazar la posibilidad de que la conclusión del silogismo práctico sea una acción es la definición aristotélica de πρότασις como "sentencia que afirma o niega una cosa de otra"; *An. Pr.* 24a16-17. Esta observación, sin embargo, no prueba demasiado pues Aristóteles mismo sugiere que "aquello que en el pensamiento es afirmación y negación, en el deseo es persecución y evitación" (*EN* 1139a21-22; cf. también *DA* 431a8-10), o sea se trata de un modelo analógico: una premisa afirmativa en sentido teórico es a la persecución en el plano desiderativo y práctico como una premisa negativa en sentido teórico es a la evitación en el plano desiderativo y práctico; (ii) a mi juicio, no es tan claro que, como piensa Mele, si la conclusión es la acción, la acción incontinente sea imposible. Según Aristóteles, la conclusión –que coincide con la acción– dependerá del tipo de premisas que el incontinente conecte para inferir la conclusión. La acción incontinente en contra de la conclusión sería imposible si el agente conectara una premisa mayor "temperante" con una menor, pero en ese caso el agente no sería incontinente. Como señala Aristóteles (*EN* 1147a31-35), el incontinente visualiza dos silogismos prácticos diferentes, que solamente difieren en su premisa mayor (el "silogismo del placer" tiene como premisa mayor sentencias evaluativas del tipo "lo dulce debe ser probado") y en la conclusión.

[70] El contenido de esta premisa describe un deseo racional (*boúlesis*).

[71] El contenido de esta premisa describe un deseo irracional (*epithymía*).

se combina la mayor del silogismo del placer con la menor la conclusión (*i.e.* la acción) –que coincide con la conclusión del silogismo– es la opuesta: "como lo dulce". Veamos con más detalle el texto:

> "En efecto, una [premisa] es una creencia de carácter universal, mientras que la otra [premisa] está referida a los hechos particulares que [como tales] caen ya bajo el dominio de la percepción. Pues bien, cuando a partir de ambas [premisas] se constituye una única [creencia], entonces ocurre necesariamente que a) en el caso de [las creencias de índole puramente teórica] el alma afirma la conclusión, y b) en el caso de las [creencias] de carácter productivo realiza inmediatamente la acción [correspondiente]. Así, por ejemplo, 1) si a) hay que probar todo lo dulce, y si b) esto, que es una determinada cosa particular, es dulce, entonces será forzoso c) que el que pueda y no esté impedido [por alguna otra cosa] lleve a cabo también la acción [correspondiente], al mismo tiempo [que vincula ambas premisas en una unidad]. Ahora bien, 2) supongamos que [en el alma] están presentes, por un lado, una [creencia universal] que prohíbe probar [lo dulce] y, por otro, otra [creencia universal que dice] que todo lo dulce es placentero. Si [a ello se añade la creencia de] que esta cosa particular es dulce, [creencia] que [como tal] está presente activamente, y si resulta estar presente también el deseo apetitivo [que manda probar lo dulce], entonces una [de las dos creencias universales] ordena evitar esa [acción], pero el deseo apetitivo lleva a producirla, pues es capaz de poner en movimiento cada una de las partes [corporales]. En consecuencia, resulta que se obra incontinentemente, en cierto sentido, por causa de la razón y la creencia. Y dicha creencia no es contraria por sí misma a la recta razón, sino [solo] por accidente, pues es el deseo apetitivo el que es contrario [a la razón], y no la creencia [como tal]. Por lo tanto, esta es también la razón por la cual las bestias no son incontinentes, ya que no poseen convicción de carácter universal, sino [solo] imaginación y memoria con referencia a los hechos particulares". (*EN* 1147a25-1147b5; trad. A. Vigo, levemente modificada.)

El presente pasaje distingue

(*i*) la premisa mayor (PrM) –que es universal y tiene un carácter evaluativo práctico– de la menor (PrMe), que es singular y se da en el dominio de la percepción.

(*ii*) La combinación de PrM y PrMe da lugar a una sola creencia y sucede que

(*iii*) en la creencia de tipo teórico (*i.e.* la PrM, que es universal) el alma afirma la conclusión.

Que el alma afirma la conclusión debe significar que, si el agente combina PrM con PrMe, el resultado debe ser una acción que describa el contenido práctico de PrM: si dicho contenido es "lo dulce debe ser evitado" y PrMe es "esto es dulce", y el agente combina PrM con PrMe, la acción resultante debe ser que el agente no come. Inversamente, si el contenido práctico-evaluativo de PrM es "lo dulce debe ser probado" y el agente une PrM con PrMe (que es la misma en ambos silogismos), la acción resultante es que el agente come. Además, argumenta Aristóteles, sucede que las creencias "productivas" (ἐν δὲ ταῖς ποιητικαῖς) –es decir, las creencias vinculadas al apetito– llevan a producir la acción porque el apetito pone en movimiento las partes corpóreas en contra de la creencia universal evaluativa que puede ordenar hacer lo contrario de lo que desea el apetito. Este es el conflicto que se da en el

incontinente cuando visualiza ambos silogismos: en él vencen las "creencias productivas" vinculadas al apetito que se oponen a la creencia universal, cuyo contenido es la norma correcta de acción.

Como ya hemos dicho, para Aristóteles hay acción en sentido estricto solo con la aparición de un componente intencional-racional, que aporta el cálculo y la deliberación a un movimiento para que este sea una acción en sentido estricto. En *DA* 434a12-14 Aristóteles describe las "acciones" que se llevan a cabo sin facultad deliberativa y las que se llevan a cabo con ella. El pasaje es complejo y algunos intérpretes han inferido de él que el "estado de *akrasía* se manifiesta como una carencia de límites entre acción y acción *y se da de modo permanente en los animales* y transitorio en algunos hombres".[72] Creo que si uno examina el pasaje de *DA* recién citado y lo evalúa a la luz de otros textos de *EN* y *EE* debe concluir que Aristóteles pensaba que, en sentido técnico estricto, no puede decirse que los animales puedan desarrollar conductas incontinentes o que se encuentren en un estado de "incontinencia permanente". Para que haya incontinencia debe haber algún componente racional deliberativo en el agente y alguna "mejor razón" en contra de la cual "actuar a sabiendas"; el incontinente es el que actúa siguiendo su apetito y, contra su cálculo racional (λογισμός; cf. *EE* 1223a37-38), "piensa o cree que ha actuado mal" (*EE* 1224b21) y posee un cierto νοῦς (*EE* 1246b14). Por lo demás, como acabamos de ver en el pasaje de *EN* VII citado *in extenso* arriba, sobre el fenómeno de la incontinencia y los animales Aristóteles dice expresamente que "las bestias no son incontinentes porque no tienen una convicción (ὑπόληψις) universal sino solo imaginación y memoria de las cosas particulares" (*EN* 1147b3-5). En sus discusiones técnicas sobre la noción de incontinencia queda claro, entonces, que para que haya *akrasía* debe haber un conflicto entre "apetito" (*epithymía*) y "razón" (*lógos*), la cual coincide en el plano desiderativo con el contenido del "deseo racional" (*boúlesis*). Pero el hecho es que los animales no tienen *boúlesis*, que es una forma estrictamente racional del deseo, y por cierto tampoco deliberan ni tienen razón. El estado propio de los animales es determinado por la naturaleza, de modo que nadie los llamaría "incontinentes" (*EN* 1148b31-32).

Finalmente, en el caso del incontinente el agente no logra, frente a la situación concreta de acción, poner de modo efectivo el contenido inmediato de la percepción ("esto es dulce") en relación con la norma de acción correcta que es relevante para el caso, norma de acción correcta que está expresada en la premisa mayor del "silogismo de la templanza". Contra Sócrates, Aristóteles sugiere que la incapacidad del incontinente para llevar a cabo las normas aplicándolas a la situación de acción no se funda en la mera ignorancia intelectual, sino en la falta de armonía entre sus emociones y factores desiderativos irracionales, por un lado, y los factores intelectuales y desiderativos racionales, por el otro. No hay simple ignorancia intelectual porque el incontinente presupone el conocimiento de las normas generales de acción pero es incapaz de traducirlas a las acciones correspondientes. El pasaje recién citado deja también en claro que la acción se produce como el resultado de la combinación efectiva de la mayor y la menor (no importa si se trata del silogismo de la templanza o del placer). En el caso del incontinente y del continente pueden estar presentes

[72] Guariglia 1997: 153 (el destacado es mío).

los dos silogismos (el de la templanza y el del placer), y sus dos premisas mayores correspondientes son incompatibles (premisas que, como hemos visto, contienen la regla general de la acción: "hay que evitar lo dulce", "no hay que evitar lo dulce"). Pero, ¿por qué el incontinente privilegia la premisa mayor basada en un deseo irracional? Porque, a causa de su debilidad de carácter y a una incorrecta educación del mismo, su deseo apetitivo (*epithymía*) domina su razón y hace que esta conecte la premisa menor (común a ambos silogismos) con la mayor del silogismo del placer y no con la mayor del silogismo de la templanza. Si lo que Sócrates dice es cierto y se diera una completa ignorancia en el agente respecto de las normas, entonces, la acción incontinente sería imposible: quien no conoce las normas o "las mejores razones" no puede actuar en contra de ellas. El otro aspecto importante, que ya he mencionado al pasar, tiene que ver con el hecho de que la acción incontinente no puede ser explicada por referencia a factores puramente cognitivos o intelectuales, esto es, por referencia a una supuesta incongruencia entre el conocimiento moral universal, por un lado, y el contenido particular del conocimiento perceptivo que es fácticamente determinado, por el otro. Aquí puede notarse de nuevo una evidente referencia a Sócrates o, más precisamente, al modo en que Aristóteles entiende la posición socrática. Si lo que he sugerido al comienzo de este capítulo es razonable, Sócrates podría replicar que el conocimiento del que él hablaba no puede reducirse a un factor puramente cognitivo entendido como un conocimiento moral universal, o de una norma general que no tiene conexión con la acción efectiva. El contenido de la percepción ("esto es dulce") no es por sí mismo incompatible con la norma moral ("lo dulce es dañino para la salud y debe ser evitado") que el incontinente no aplica a la situación concreta de acción. Somos incontinentes movidos, en cierto modo, por la razón y la creencia que, por sí misma, no se opone a la recta razón sino solo por accidente, o sea en cuanto es puesta en conexión con el deseo irracional, que sí es contrario a la recta razón.[73]

Estas observaciones tal vez deberían bastar para mostrar que, aunque los refinamientos conceptuales y las precisiones que introduce Aristóteles para comprender

[73] Aristóteles también distingue "tipos de incontinencia", pues no se habla solo de incontinencia en sentido absoluto sino de incontinencia respecto de la ira, del honor y del lucro (*EN* 1145b19ss.). En sentido estricto no hay incontinencia respecto de cualquier cosa, sino que la incontinencia en sentido absoluto es la que posee el mismo ámbito de referencia que la intemperancia (1146b18-20). Pero, como ya hemos visto, en sentido estricto Aristóteles distingue el tipo moral "incontinente" del tipo moral "intemperante": el intemperante obra por elección, y cree que siempre debe perseguirse el placer; el incontinente no lo cree pero lo persigue. O sea que en el intemperante el contenido del deseo coincide con el de su razón (*EN* 1146b21-23). Aristóteles también distingue otros tipos de incontinencia (cf. *EN* 1150b19-28): incontinencia por precipitación o impetuosidad, por un lado, y debilidad por el otro. Esta distinción muestra que Aristóteles no asimila la incontinencia a la ira o furia ciega sin más, que no presupone deliberación. En efecto, el agente puede haber deliberado pero, dominado por su pasión, actúa en la dirección contraria a la que le indica su deliberación. Otros, en cambio, actúan directamente sin deliberación previa. Con frecuencia Aristóteles también habla del agente incontinente como de alguien que se encuentra en conflicto consigo mismo (*EN* 1102b14-25; 1111b13-16; 1166b6-8); el contexto indica que el agente mismo es consciente del conflicto, de modo que la ceguera de la ira o del miedo no describe un rasgo necesario de la incontinencia en general.

mejor las nociones de "conocimiento", "ignorancia", "continencia", "incontinencia", etc. constituyen un notable avance en cuestiones de psicología moral y teoría de la acción en el contexto de las discusión que se inicia con Sócrates, ninguno de tales refinamientos o precisiones se encuentra ni en Sócrates ni en Platón y que, además, los trasfondos y énfasis son a veces muy diferentes. No solo es razonable suponer que el Sócrates que particularmente está atacando Aristóteles (*i.e.* el del *Prot.* platónico) ni siquiera tuvo en cuenta las distinciones aristotélicas antes discutidas, sino también que la "psicología socrática" es una psicología monista que no presupone partes en conflicto. Ello ayudaría a entender por qué Aristóteles no puede aceptar la explicación socrática de la irracionalidad interna –un fenómeno cuya existencia, según el mismo Aristóteles, Sócrates niega– y, como veremos en los capítulos 8 y 9, por qué los estoicos aceptaron o, más bien, dieron por supuestas sin ofrecer argumentos que compitan con el enfoque de una psicología de partes en conflicto algunas tesis socráticas básicas: si uno está dispuesto a admitir la posibilidad de una psicología monista sin partes en conflicto, no hay mayores dificultades para entender los problemas de irracionalidad interna en términos de la razón misma que, como un todo y diacrónicamente, pasa de un estado a otro.

6. EL ANÁLISIS ARISTOTÉLICO DE LA MENTE: PERCEPCIÓN, FANTASÍA Y LA DISTINCIÓN APARIENCIA-REALIDAD

ἔοικε δὲ καὶ τὰ τῆς ψυχῆς πάθη πάντα εἶναι μετὰ σώματος, θυμός, πραότης, φόβος, ἔλεος, θάρσος, ἔτι χαρὰ καὶ τὸ φιλεῖν τε καὶ μισεῖν· ἅμα γὰρ τούτοις πάσχει τι τὸ σῶμα [...]. διὰ τοῦτο καλῶς ὑπολαμβάνουσιν οἷς δοκεῖ μήτ' ἄνευ σώματος εἶναι μήτε σῶμά τι ἡ ψυχή·

Parece que también todas las afecciones del alma –cólera, calma, miedo, compasión, confianza, y además alegría, amar y odiar– se dan con un cuerpo. Pues [en cuanto se producen] el cuerpo padece una afección junto con ellas. [...] Por eso suponen adecuadamente los que creen que el alma no existe sin un cuerpo ni es un cuerpo.

ARISTÓTELES, *De anima* 403a16-19; 414a19-20.

I. Introducción

En este capítulo me concentraré en algunos aspectos de las investigaciones psicológicas de Aristóteles pues ello ayudará a ubicar mejor los trasfondos que creo hay que tener en cuenta en el tratamiento aristotélico de la distinción apariencia-realidad, tanto en su aspecto epistemológico como moral. En este sentido, creo que no es un dato menor el hecho de que Aristóteles haga, por un lado, un detallado examen de la "sensación", "percepción" o "sentido" (αἴσθησις), que constituye una de las nociones básicas de su psicología y, si la hubiere, de su "filosofía de la mente", por un lado, y de la "apariencia", "aparición", "imaginación" o "representación" (φαντασία) que se da en estrecha conexión con la αἴσθησις, por el otro. Comenzaré por hacer una exposición crítica de algunos de los pasajes centrales en los que Aristóteles examina el problema del pensar (νοεῖν; διανοεῖσθαι) y, asociado a él, la αἴσθησις como facultad cognoscitiva básica de la cual depende cualquier forma de actividad intelectual.[1] En esta primera sección del capítulo haré un examen de la célebre y debatida distinción "intelecto agente-intelecto paciente", y argumentaré que no se trata de dos intelectos, sino de dos funciones del mismo intelecto humano.[2] Luego consideraré la noción aristotélica

[1] Como se sabe, Aristóteles sostiene que el pensamiento es siempre pensamiento representativo, *i.e.* sin sensación y sin fantasía –que depende siempre de una sensación– no hay pensamiento; *DA* 429a13-14; 431a14-17.

[2] Ente los antiguos parece haber sido Plutarco el primero en sugerir este enfoque (cf. *infra*

de φαντασία y procuraré mostrar la relevancia que la misma tiene en contextos de discusión práctica cuando de lo que se trata es de establecer qué es el bien en el marco de la teoría aristotélica de la acción. Hacia el final de *DA* III 10 Aristóteles introduce un tipo o especie de fantasía que –a diferencia de la "fantasía sensitiva o perceptiva" que se da en todos los animales: φαντασία αἰσθητική; *DA* 433b29-30– es privativa de los humanos: la fantasía racional (o "calculadora": φαντασία λογιστική) o, como también la llama, "fantasía deliberativa" (φαντασία βουλευτική; *DA* 434a7). Aun cuando Aristóteles expresamente rechaza (en contra de Platón) la tesis de que la fantasía involucre una creencia –por cuanto la fantasía está conectada con la facultad sensitiva y la creencia con la racional– creo que puede sostenerse que, aunque la fantasía no es una creencia ni tiene a la creencia como uno de sus ingredientes constitutivos (como pensaba Platón, *Sof.* 264a1-b3), la fantasía más propiamente humana (que es "racional o deliberativa") tiene una cierta "estructura proposicional" en la medida en que sus contenidos son proposicionales y, por lo tanto, implican un cierto estado de creencia.

También me propongo examinar en este capítulo algunos aspectos de la llamada teoría aristotélica del "sentido común" o, tal vez más precisamente, del "sentido general o universal" (κοινὴ αἴσθησις); procuraré determinar si dicho sentido general o universal desempeña algún papel relevante en la "experiencia perceptiva" vinculada con el dominio de la fantasía racional o deliberativa y, por lo tanto, con la acción. Que el sentido común o general[3] desempeña un papel importante como "centro de mando" que controla la unidad de la experiencia perceptiva parece sugerirlo el mismo Aristóteles cuando afirma que "de los [sensibles] comunes tenemos un sentido común o general" (*DA* 425a27) y, aun cuando probablemente no es una facultad independiente o diferente de los cinco sentidos, parecen caber pocas dudas de que el sentido común o general tiene una función importante en la unificación o síntesis de la experiencia perceptiva. Hacia el final de este capítulo intentaré establecer si es posible extender las funciones del "sentido general" más allá del dominio meramente sensitivo, de modo de ver si hay algún modo en el que Aristóteles sugiera que hay cierto tipo de "experiencia perceptiva" que da lugar a la "percepción" de conceptos evaluativos y, más específicamente, en el tipo de percepción que concluye en una fantasía racional o deliberativa. Me interesa explorar, entonces, si el "sentido general" también puede tener un papel importante en la unificación o síntesis de la "experiencia perceptiva" de distintos tipos de conceptos evaluativos, de modo de examinar de qué modo se conectan tales conceptos y su génesis con la representación racional o deliberativa. Aun cuando no hay textos que permitan dar una base sólida a esta conjetura, y aunque Aristóteles distingue claramente representación sensitiva de racional –con lo cual parece poner el énfasis en el hecho de que hay que

n.21). Entre los estudiosos contemporáneos el primero en suscribir esta interpretación fue, hasta donde sé, De Corte 1934: 45-48; seguido por Berti 1975: 256-257. También Zingano parece entender el problema en términos de dos funciones del mismo intelecto (cf. su 1998: 173; 176). Recientemente Gerson ha retomado de nuevo esta tesis con especial vigor (cf. su 2005: 152-162).

[3] Prefiero la expresión "sentido general o universal" porque "sentido común" tiene en nuestra lengua una connotación ajena a la expresión aristotélica, *i.e.* "el sentido común" que denota una cierta actitud prudencial respecto de cosas y situaciones particulares.

eliminar los aspectos sensibles de ese tipo de representación–, una φαντασία racional o deliberativa sigue siendo sensible y, por tanto, operando en ese dominio, aunque no en el sentido de la pura sensación. Pero la φαντασία racional, si efectivamente es una φαντασία, debe tener algo de sensible pues toda fantasía, sostiene Aristóteles, presupone una sensación. Esto se sigue claramente de la definición canónica de fantasía como "un movimiento producido por una sensación en acto" (*DA* 429a1-2; cf. *Sobre los sueños* 459a17-18). O sea, la fantasía es el efecto o resultado del ejercicio efectivo de la sensación, lo cual indica que sin sensación (en acto) no hay fantasía.

Por último, en diferentes secciones de este capítulo estableceré algunas conexiones entre la "filosofía de la mente aristotélica" con algunos enfoques en la discusión contemporánea de filosofía de la mente. En las últimas décadas Aristóteles ha vuelto a ser tenido en cuenta en la discusión contemporánea de este tema. En los 60' la tesis que parecía más atractiva era la del materialismo reductivo, que se presentaba en la forma de la "teoría psicofísica de la identidad", cuya tesis principal es que los estados mentales son simplemente estados del sistema nervioso central. Los críticos de esta posición, en cierto modo radical, señalaban que los juicios de identidad psicofísica de la forma "el dolor es una descarga de fibras C" generan ciertas dificultades conceptuales, pues el dolor parece tener propiedades que los eventos cerebrales no tienen y *vice-versa*. Mucho más problemática era la sospecha creciente –compartida por neurofisiólogos y filósofos– de que el proyecto de tratar de aislar un tipo de actividad cerebral para identificarla con cada estado psicológico particular estaba condenada al fracaso. A partir de los '70 el funcionalismo psicológico reemplazó la teoría de la identidad psicofísica como teoría de la mente dominante. Probablemente una parte importante del éxito de este enfoque se debe a que se cree que el funcionalismo es compatible con la investigación empírica de la mente y a que el funcionalismo no requiere –al menos no necesariamente– una *reducción materialista* de la mente al cerebro. Hay, sin embargo, un sentido en que el funcionalismo es reduccionista, ya que algunas de sus vertientes reducen los estados psicológicos a cualquier estado físico que es causado por ciertos estímulos y causa, a su vez, ciertas conductas. Tanto las posiciones materialistas como las funcionalistas intentan reducir los estados mentales a ciertas disposiciones conductuales, o procesos fisiológicos, o estados físicos con una función causal determinada. Aunque tanto los materialistas como los funcionalistas han reclamado que su interpretación de la psicología aristotélica es la correcta, hay que señalar que los desacuerdos reinantes se deben, al menos en parte, a la falta de precisión que puede advertirse en algunos textos psicológicos de Aristóteles al hablar de "lo mental", o incluso al hecho de que sus intereses eran distintos a los que se tiene hoy en día en la discusión psicológica y de filosofía de la mente. Por ejemplo, no es parte de su interés principal enfatizar la función causal que constituye un estado mental, aunque, claro está, a veces tal función desempeña un papel.

En este contexto de discusión la filosofía aristotélica de la mente se torna importante porque Aristóteles también tuvo interés por evitar (contra Platón) los problemas inherentes al dualismo sustancialista y (contra los atomistas) los inherentes al materialismo reductivo. Como el funcionalismo moderno, Aristóteles evita tanto el dualismo como el materialismo: al describir la ψυχή en términos de capacidades (δυνάμεις) de las funciones vitales, evita la identificación del alma con el cuerpo.

Por ejemplo, la capacidad de digerir el alimento es conceptualmente diferente de la realización de esa capacidad en cualquier estructura física particular. Al menos parte de la crítica contemporánea sostiene que la filosofía de la mente de Aristóteles puede ser entendida como un "materialismo débil". En este enfoque se argumenta que el materialismo aristotélico es no reductivo, en el sentido de que los tipos de estados mentales son no idénticos a los tipos de estados físicos.[4] Algunas posiciones filosóficas contemporáneas (como el fisicalismo en sus diversas formas) tienden a identificar los estados mentales con procesos fisiológicos, y así algunas lecturas de la psicología aristotélica hechas con el trasfondo del fisicalismo tienden a ser fuertemente materialistas.[5] Como espero mostrar aquí, hay pasajes de *DA* en los que se

[4] Un representante sobresaliente de esta corriente interpretativa es R. Sorabji, quien sugiere que para Aristóteles percibir presupone un proceso fisiológico en el que el órgano del sentido literalmente "toma" la cualidad perceptible del objeto (cf. su 1979: 49, n.22). Para esta posición cf. también Nussbaum 1985. Una discusión crítica de la interpretación de Sorabji se encuentra ahora en Caston 2005: 248-253. Otra interpretación que, en cierto modo, trata de enfatizar la delicada interdependencia entre cuerpo y alma en la psicología aristotélica es la de C. Shields, quien trata de explicar dicha relación en términos de un "dualismo superveniente", *i.e.* el cuerpo y el alma pueden seguir siendo sustancias distintas de naturalezas diferentes, aunque el alma dependa del cuerpo. Según Shields, Aristóteles adopta una forma no cartesiana de dualismo sustancialista (un "dualismo superveniente") en el que la sustancia inmaterial del alma "superviene" a la sustancia material del cuerpo (cf. Shields 1995: 106-135; sobre la interpretación "superveniente" de la psicología aristotélica cf. Bolton 2005: 216). Para una defensa materialista de la psicología aristotélica cf. también Charles 1984, quien califica a Aristóteles como un "materialista ontológico no reductivo".

[5] Sobre todo cuando se trata de un fisicalismo fuerte, *i.e.* la tesis de que las propiedades de los objetos son siempre propiedades físicas. En el contexto de un fisicalismo débil, en cambio, se admite que algunas propiedades (*i.e.* las propiedades mentales) sean propiedades no físicas, y estas propiedades no físicas no son idénticas ni reductibles a ninguna propiedad física. Algunas objeciones a la interpretación fisicalista de la psicología aristotélica pueden verse en Barnes 1979: 32-33. No obstante, como muestra Barnes (1979: 34), Aristóteles a veces se acerca al fisicalismo, especialmente cuando habla de algunos casos en los que el alma no puede actuar o recibir una acción sin un cuerpo; el caso concreto al que se refiere Aristóteles es el de los estados afectivos o emocionales (πάθη), pero esto lo hace extensivo también al pensamiento. En efecto, si el pensamiento resulta ser una forma de representación (φαντασία) o resulta que es imposible sin una representación (como finalmente resulta, en su opinión), el pensamiento también requerirá un cuerpo como condición necesaria de su existencia (cf. *DA* 403a6-10). Barnes aboga por un "fisicalismo débil" (cf. 1979: 40-41). Su posición también es "atributista", en la medida en que Barnes sostiene que el alma para Aristóteles es un "atributo" del modo en que es la "actualidad primera" de un cuerpo orgánico vivo (1979: 41). La posesión de "alma" sería entonces la posesión de varios tipos de capacidades psicológicas; Aristóteles también se refiere a la "actualidad primera" que sería el alma como a una capacidad, lo cual muestra, arguye Barnes, que es "resueltamente no-sustancialista" (1979: 40). Barnes también advierte que el atributismo en sí mismo no establece ningún tipo de compromiso con el fisicalismo o el no fisicalismo, ya que las propiedades pueden ser físicas o no físicas, y estas últimas podrían serlo de sujetos no físicos. Según algunos intérpretes, el hilemorfismo de Aristóteles – *i.e.* la tesis de que cualquier objeto físico, animado o inanimado, natural o artificial, puede analizarse en términos de su materia y forma – toma un forma "atributista" (cf. Modrak 1987: 26-27). Según Modrak, Aristóteles no está interesado en definir lo mental en términos de las "consecuencias conductuales" de la entidad mental, cosa que, al parecer, es un rasgo central de cualquier

ve con bastante claridad que la psicología aristotélica no puede ser materialista en el sentido de un fisicalismo fuerte. No solo Aristóteles no estaría dispuesto a aceptar que la αἴσθησις es un proceso meramente fisiológico, sino también que "estados mentales" como las emociones o pasiones (πάθη) comportan un aspecto formal, no material, en la medida en que pueden explicarse con un recurso formal (*DA* 403b2 ss.).[6] Aunque, en cierto modo, la materia (ὕλη) de la que habla Aristóteles en *DA* y otros tratados psicológicos es algo físico (en la mayor parte de los contextos en el marco de su análisis hilemórfico) y, por lo tanto, podría identificarse con la idea contemporánea de "fisicalidad", hay que ser cauto pues Aristóteles también distingue entre materia perceptible (bronce, madera) y materia inteligible, *i.e.* la "materia" de los entes matemáticos (como por ejemplo, "objetos" geométricos como el círculo; *Met.* 1036a9-12; 1037a4). Aunque es cierto que cuando Aristóteles aplica su doctrina hilemórfica a su psicología identifica la materia con el cuerpo del ser viviente y la forma con su alma, no es menos cierto que en ese mismo contexto de análisis hilemórfico materia es cualquier cosa que pueda constituir cualquier tipo de objeto, perceptible o inteligible.[7]

definición que concuerde con el funcionalismo psicológico moderno (cf. Modrak 1987: 28). En opinión de Modrak, la interpretación funcionalista de Aristóteles es errónea porque el funcionalista define los estados mentales en términos puramente funcionales; Aristóteles, en cambio, considera sus explicaciones formales y materiales de los estados mentales como si suministraran dos descripciones complementarias e incompletas del mismo "estado psicofísico". De esta manera, aun cuando la explicación formal de la entidad psicofísica fuera puramente funcional (como pretenden los funcionalistas), la explicación formal sigue siendo inadecuada como una especificación de la naturaleza de la entidad mental, ya que una especificación apropiada requiere explicaciones tanto formales como materiales (cf. 1987: 47-48). En la medida en que Aristóteles aplica la expresión "predicado" a la forma (*i.e.* la forma es un predicado de la materia: *Fís.* 190a31-b5; *Met.* 1049a27-36; *DA* 412a17-19) y "sujeto" a la materia (cf. *Met.* Z 2, 1028b36-1029b12), y en la medida en que el alma es una forma (*DA* 412a19-21) hay que admitir que la lectura "atributista" de la psicología aristotélica tiene sustento.

[6] Examino con cierto detalle el tema de las emociones en el siguiente capítulo. A mi juicio, es bastante evidente el hecho de que, en opinión de Aristóteles, una explicación puramente materialista de la percepción no es satisfactoria. Para un intento de defensa de la tesis según la cual Aristóteles suscribe un enfoque materialista de la percepción cf. el clásico ensayo de Slakey 1961 (reproducido en Durrant 1993; en lo que sigue cito por la paginación de esa edición). El estudio de Slakey es brillante pero su tesis falsa, a saber, que "Aristóteles trata de explicar la percepción simplemente como un evento en los órganos de los sentidos" o como "el movimiento que ocurre en los órganos de los sentidos" (Slakey 1993: 75; 77). La sensación o percepción en cuanto actualidad (*i.e.* como el ejercicio de la facultad perceptiva) constituye ya un cierto movimiento del alma: sin alma sensitiva, no hay sensación. Esta objeción es advertida por Slakey, quien observa que, como indica Aristóteles en *DA* II 12, aunque las plantas se calientan, no sienten calor (*DA* 424a32-34). Slakey insiste en su posición al observar que Aristóteles no abandona su tesis de que percibir es "un volverse *x* en los órganos de los sentidos" (1993: 81). No hay duda de que lo que activa los poderes sensorios son objetos externos, *i.e.* un objeto que se ve o se oye (*DA* 417b20-21), pero eso solamente explica el mecanismo de la fisiología de la percepción, el cual no debe confundirse con la percepción en sí misma, que no es un fenómeno ni completamente sensible ni completamente no sensible. Véase también Sobre el sueño y la vigilia, 454a7-11.

[7] Cf. Granger 1996: 4-5.

II. Alma, mente, percepción y fantasía aristotélicas

A veces se dice que el *DA* es el tratado psicológico de Aristóteles por antonomasia. Muchos estudiosos piensan que ese aserto induce a errores por cuanto en esta obra hay poco o nada de "psicología" en el sentido moderno.[8] Eso es cierto, pero hay que aclarar que toda vez que usamos vocabulario contemporáneo para hacer referencia a una obra antigua, hay que precisar los términos pues casi nunca los antiguos usan las palabras en el sentido en que las usamos nosotros, incluso en aquellos casos en los que las palabras sean en sí las mismas. Uno puede sí decir que *DA* es un tratado de psicología en la medida en que es un estudio sistemático sobre la ψυχή, el alma. En *DA* hay muchas y pormenorizadas discusiones que uno incluiría en un tratado de fisiología o de biología; varias de las observaciones de Aristóteles en esas áreas del saber son dudosas e incluso erróneas, pero hay todavía aspectos filosóficos destacables de este texto, aspectos que podrían incluirse en lo que contemporáneamente se llama "filosofía de la mente". Lo que a Aristóteles le interesa investigar es qué es el alma, o qué es la mente, diríamos nosotros. El problema es que "mente" para Aristóteles y, en general, para los griegos tiene que ver más bien con actividades de tipo intelectual; pero ψυχή es un término mucho más amplio en griego y en el uso técnico que encontramos en los tratados aristotélicos: se refiere a actividades intelectuales como pensar, –en sentido teórico y en sentido práctico–, pero también a actividades como desear, porque según sea el tipo de alma determinante en un animal, así también debe ser el tipo de deseo que debe haber en él de un modo prioritario.[9] El vocablo ψυχή también se refiere a actividades que no tienen nada que ver con el pensamiento: por ejemplo, la nutrición, el crecimiento, el decrecimiento, el sentir, en general. El "alma" es, entonces, para Aristóteles, como lo había sido para casi toda la tradición filosófica griega anterior, el principio de los vivientes (*DA* 402a6-7), aquello que distingue a un ser vivo de un ser no vivo (un animado de un inanimado). De hecho, la palabra "alma" (ψυχή) en griego todavía significaba "vida" en tiempos de Heráclito.[10] Cuando Aristóteles dice que "el alma

[8] Cf. Hamlyn 1993.

[9] Lo cual no significa, claro está, que el ser humano –que posee, además de alma racional o intelectiva, alma sensitiva o perceptiva– no pueda tener apetitos o deseos irracionales (ἐπιθυμίαι). El punto es que, según sea el tipo de alma que cada uno tenga como determinante, así también debe ser el tipo de deseo que impere en uno. En un sentido técnico estricto para Aristóteles βούλησις es un tipo peculiar de deseo (ὄρεξις): "deseo racional". Véase *DA* 414b2 y, especialmente, 432b5-6 y 433a26-27, donde queda claro que, cuando el deseo está asociado a la parte racional del alma es βούλησις, en tanto que cuando lo está a la parte irracional es apetito (ἐπιθυμία), animosidad o arrebato (θυμός). Cf. también *EE* 1223a26-27. En los tratados de Aristóteles encontramos diferentes aproximaciones al concepto de ψυχή que enfatizan diferentes aspectos de su función: (i) en *Met.* 1022a32 se habla de ella como "aquello primario en lo cual se da el vivir" (ἐν ᾗ πρώτῃ τὸ ζῆν; cf. también *Categorías* 1a26, 1b1-2, donde es el "sujeto" en el que se da el conocimiento); (ii) en los tratado psicológicos, en cambio, por lo general habla del alma (y sus partes) como sujeto de propiedades psicológicas: "el alma discierne y conoce" (*DA* 427a20-21), "el alma conoce y comprende" (*DA* 429a10-11), "el alma percibe" (*De sensu*, 447b5-7; 449a5-6)

[10] B85 DK: "combatir con el corazón (θυμῷι μάχεσθαι) es difícil, pues lo que [uno] desea

es, en sentido prioritario, aquello por lo cual vivimos, percibimos o pensamos" está pensando en ella como "vida" o "principio de vida" (*DA* 414a11-12).

El *DA* ha sido uno de los textos aristotélicos más discutido entre los especialistas en los últimos treinta años; las tesis aristotélicas han sido reinterpretadas a la luz de algunas discusiones contemporáneas de filosofía de la mente, con lo cual este texto ha vuelto a ser rehabilitado.[11] Las interpretaciones son a veces tan opuestas que parece que se está hablando de libros distintos. Hay, probablemente, un solo punto en el que todo el mundo está de acuerdo: Aristóteles aplica el modelo explicativo hilemórfico a su teoría psicológica y en dicho modelo el alma es la forma y el cuerpo la materia. Como el alma es aquello con lo cual o por lo cual vivimos, percibimos y pensamos,

> "entonces será un cierto λόγος, es decir una forma, no materia o sustrato. Pues 'sustancia' se dice de tres maneras, [...], de las que una es la forma, otra la materia y otra el compuesto de ambas, y de estas, la materia es la potencia, la forma el acto. Dado que el compuesto es algo animado, el cuerpo no es acto del alma, sino que esta [es el acto] de un cierto cuerpo". (*DA* 414a13-19.)

O sea, el alma humana –que es la forma de este cuerpo determinado que llamamos "cuerpo humano"– determina formalmente de una cierta manera la materia que conforma un ser humano; el alma del buey la materia que conforma lo que llamamos "buey", etc. Pero no se trata solamente de una determinación formal de un cierto tipo de materia. Como Aristóteles distingue tipos de alma en una especie de *scala naturae*, cada alma tiene ciertas propiedades específicas que introduce determinaciones también específicas: quien tiene alma racional, también tiene alma sensitiva y vegetativa; la inversa, en cambio, no es cierta. Ahora bien, es precisamente allí donde comienza el desacuerdo: si el ser animado –el ser vivo– es un compuesto de materia y forma, siendo el alma la forma y el cuerpo su materia, no es completamente claro en qué sentido hay que entender la identificación del alma con la forma ni en qué sentido puede entenderse que el cuerpo es la materia, porque para Aristóteles un cuerpo en sentido estricto es el cuerpo que funciona como tal, es decir, se trata ya de un cuerpo orgánico que cumple las funciones que lo identifican como tal y que, por lo tanto, ya está formalmente determinado como un cuerpo específico. Si esto es así, las definiciones aristotélicas de alma[12] parecen redundantes porque sería tanto como decir que el alma es la forma de algo que ya tiene forma –si un cuerpo es cuerpo si y solo si funciona, es porque ya está informado como cuerpo y dotado de las capacidades para cumplir determinadas funciones orgánicas–, con lo cual el

se compra al precio de la vida" (ψυχῆς ὠνεῖται).

[11] Véase especialmente la colección de ensayos editada por Nussbaum-Rorty 1992, Everson 1997 y, más recientemente, los ensayos incluidos en Perler 2001.

[12] (i) "Es forzoso que el alma sea una sustancia en el sentido de forma (ὡς εἶδος) de un cuerpo natural (σώματος φυσικοῦ) que en potencia tiene vida" (*DA* 412a19-21); (ii) "el alma es la actividad (o "actualidad") primera (ἐντελέχεια ἡ πρώτη) de un cuerpo natural que en potencia tiene vida" (*DA*, 412a27-28); (iii) "si efectivamente hay que mencionar algo común a toda alma, [esta] será la actividad primera de un cuerpo natural orgánico (o "que tiene órganos": σώματος φυσικοῦ ὀργανικοῦ)" (*DA* 412b4-6). Las tres definiciones tienen problemas y han sido analizadas en detalle por Charlton 1993.

modelo hilemórfico aplicado a la explicación del viviente (ζῷον) como compuesto de materia y forma no parece apropiado.[13]

Aristóteles hace esfuerzos ingentes por alejarse del dualismo sustancialista de Platón, quien sostenía que el alma es una entidad inmaterial que puede existir separadamente del cuerpo (cf. *Fedón* 64c-65a). De modo expreso y probablemente pensando en la tesis platónica, Aristóteles sostiene que el alma no puede existir separadamente del cuerpo y, aun cuando ello no necesariamente significa que el alma no es inmortal o no subsiste después de que el cuerpo se corrompe,[14] enfatiza el hecho de que el alma sin más no puede ser una sustancia (o una forma) que tenga existencia independientemente del cuerpo: "Por lo tanto, es evidente que el alma no existe separada del cuerpo, o algunas de sus partes, si es que es divisible por naturaleza" (*DA* 413a3-5). Esas partes que no pueden existir separadas del cuerpo deben ser la nutritiva y la sensitiva pues, como he señalado recién, Aristóteles sí piensa que al menos el alma racional puede existir sin el cuerpo (no importa que el modo en que se da dicha existencia no sea nunca explicado en detalle ni el hecho de que todo pensamiento sea pensamiento representativo, lo cual parece enfatizar, una vez más, que incluso en el caso del alma racional la dependencia de lo sensible es importante). Más aún, si se identifica el alma con la forma y el cuerpo con la materia (*DA* 412a17-19; 412b6-8; 414a14-19), y si debe haber una cierta relación de dependencia entre la forma y la materia, no puede haber una forma separada (en el sentido de una "separación real": τόπῳ; *DA* 413b15) de su correspondiente materia. La dificultad antes señalada respecto de la aplicación del modelo hilemórfico para explicar la constitución de un ser vivo puede aligerarse si se recuerda que para Aristóteles materia y forma no son cosas, sino "principios de explicación", y esto es así a tal punto que no solo piensa que se trata de "respectos" –en el sentido de que lo que es forma para una cosa puede ser materia para otra, aunque en una relación o respecto diferente (cf. *Fís.* 194b9: τῶν πρός τι ἡ ὕλη· ἄλλῳ γὰρ εἴδει ἄλλη ὕλη)–, sino que también sostiene que la forma y materia últimas son una y la misma cosa, solo que en tanto la materia lo es en potencia, la forma lo es en acto (*Met.* 1045b16-21). La inferencia casi automática que uno podría hacer si lee estos pasajes con cierta ingenuidad es que Aristóteles está sugiriendo algún tipo de materialismo,

[13] Más adelante examinaré algunas de las dificultades puntuales que este tipo de objeción encierra, así como la relevancia que puede tener en la explicación psicológica de Aristóteles y su proyección al plano práctico.

[14] El alma racional en su función de "intelecto agente", que se da "separado" (del cuerpo, se entiende: χωρισθείς) es, dice Aristóteles, "inmortal y eterno" (*DA* 430a22-23). Barnes hace notar que "el lenguaje de la separación" debe ser tratado con precaución ya que hablar de separación de elementos psíquicos no siempre es hablar acerca de la relación entre alma y cuerpo (cf. 1979: 34, n.4). En este contexto, sin embargo, me parece bastante evidente que la separación a la que se refiere Aristóteles respecto del intelecto debe serlo respecto del cuerpo. En lo que sigue intento argumentar a favor de una explicación deflacionaria de la distinción "intelecto agente-paciente". Si mi explicación es al menos razonable, resultará más sencillo entender por qué Aristóteles habría estado pensando en dos funciones distintas del intelecto, no en dos intelectos distintos. Una interpretación similar ha sido sugerida recientemente por Gerson (2005: 152-162), aunque sus argumentos son diferentes.

porque si la forma (*i.e.* el alma) es material podría ser lo mismo que el cuerpo (o "confundirse" con él). Pero esto no es posible: primero, porque ni la materia ni la forma son "cosas" en sentido estricto. Segundo, porque cuando define el alma como "la actualidad primera de un cuerpo natural orgánico (u organizado)" enfatiza el hecho de que hay que descartar la pregunta de si el cuerpo y el alma son una sola cosa (*DA* 412b5-9), como también hay que descartar la posibilidad de que la cera y la figura que a ella se le imprime sean una sola cosa. O sea, lo que hay que hacer es distinguir la materia de cada cosa de aquello de lo cual es materia. Además, el texto claramente señala que el alma no es un cuerpo porque este, a diferencia del alma, es un sustrato (*DA* 412a15-19).

Aunque alma y cuerpo no se identifican ni son una sola cosa –y esto va en contra de una interpretación funcionalista-materialista de la psicología aristotélica–,[15] Aristóteles subraya fuertemente el hecho de que el alma no es capaz de sufrir ni producir una afección sin el cuerpo (afecciones tales como "enojarse", "confiarse", "apetecer" y, en general, "sentir"; *DA* 403a5-7). Aunque cuerpo y alma son cualitativamente diferentes –tal como lo son la forma y la materia: aquella activa, esta pasiva–, en el compuesto no puede darse el alma por un lado y el cuerpo por el otro (por eso es, precisamente, un compuesto). Lo que Aristóteles debe estar sugiriendo, entonces, es que en la aplicación del modelo explicativo hilemórfico al ser vivo (que es un compuesto de materia –su cuerpo– y de forma –su alma–) ni las actividades anímicas se dan separadas del cuerpo ni las corpóreas separadas del alma, y que el compuesto (en este caso, un animal) no es un mero "agregado" de componentes, sino una combinación de ingredientes cuyo resultado es un cuerpo peculiar que es capaz de tener cierto tipo de funciones orgánicas.[16] Ahora bien, Aristóteles afirma

[15] Una versión de la cual puede verse en Nussbaum-Putnam 1992. Nussbaum defendió una interpretación funcionalista de la psicología aristotélica en su obra de 1978 (reed. 1985). En el texto que compuso junto con Putnam ella parece retractarse en parte de lo dicho antes, pues ahora parece negar que las condiciones materiales o físicas puedan suministrar condiciones suficientes para los estados psíquicos (cf. 1992: 33). Nussbaum-Putnam 1992 fue escrito en reacción a las objeciones de Burnyeat 1992, probablemente el crítico más importante e influyente de la interpretación funcionalista de la psicología aristotélica. Burnyeat niega que Aristóteles precise "bases categóricas suficientes" para la existencia de las disposiciones psíquicas, una negación que sería de índole "racionalista". De este modo, la explicación de la existencia de una actividad psíquica no dependería –al menos no exclusivamente– de la estructura material o física del organismo; la explicación es de naturaleza racionalista y depende de un recurso a la mera disposición o poder para la actividad mental que posee el organismo (cf. Burnyeat 1992: 21-22). Esto, sin embargo, no significa que las disposiciones psíquicas o poderes (facultades o capacidades) no requieran ciertas condiciones de tipo físico (por ejemplo, como dice Aristóteles, para que haya visión debe haber cierto material traspa-rente). No obstante, tales materiales solo suministran condiciones necesarias, no suficientes de la visión. Esta es la explicación que, en general, encuentro más balanceada en la discusión actual de la psicología aristotélica.

[16] "Tal como la pupila y la visión son el ojo, también aquí el alma y el cuerpo son el animal": ὥσπερ ὀφθαλμὸς ἡ κόρη καὶ ἡ ὄψις, κἀκεῖ ἡ ψυχὴ καὶ τὸ σῶμα ζῷον. *DA* 413a2-3). Las partes de los animales, argumenta Aristóteles, son sustancias en el sentido de "potencia" porque ninguna de tales partes existe separadamente y, cuando se las separa, existen como materia. Separadas de la totalidad orgánica no son más que un "agregado" o un "montón" (σωρός)

que "el intelecto del alma" (τῆς ψυχῆς νοῦς), la capacidad distintiva del ser humano, aquel intelecto con el cual el alma (racional, se entiende) piensa o razona y hace suposiciones o juicios (διανοεῖται καὶ ὑπολαμβάνει) no está mezclado con el cuerpo (οὐδὲ μεμῖχθαι; *DA* 429a24), lo cual indica con bastante claridad que es inmaterial o algo diferente del cuerpo.[17] Varias páginas más adelante, cuando está investigando el problema del intelecto o alma racional, señala que tal como las cosas son separables de la materia, así también sucede con las cosas que se refieren al intelecto (*DA* 429b21-22). Este pasaje tiene muchos problemas: por un lado, ha sido tomado como un testimonio importante para avalar una interpretación espiritualista del intelecto y para mostrar que, a pesar de todo, Aristóteles defiende la tesis de la inmortalidad del alma tras la muerte. Después de todo, como dice el famoso pasaje de *DA* III 5 donde distingue intelecto agente de intelecto paciente, el intelecto agente (el que "es capaz de hacer o producir todas las cosas") es separable, impasible, sin mezcla y, una vez separado, "es sustancial o esencialmente una actualidad", o sea, su sustancia o "esencia", su "realidad" (οὐσία) es ser una actualidad (430a18: τῇ οὐσίᾳ ὢν ἐνέργεια), y "solamente eso es inmortal y eterno" (430a22-23).[18] Y concluye Aristóteles con una

---

que no tiene capacidades funcionales, o sea no constituyen una verdadera unidad orgánica (cf. *Met.* 1040b5-10). Un verdadero compuesto –y esto vale también para los compuestos inorgánicos– es algo de tal naturaleza que el todo es una unidad (*Met.* 1041b11-12).

[17] Lo que a mi juicio nunca queda del todo claro en el texto aristotélico es cómo "se da" o "está" el alma en el cuerpo. Este es un viejo problema del platonismo que Aristóteles, a pesar de su distanciamiento de Platón en su intento de desactivar la explicación sustancialista del alma, nunca termina de explicar: cómo es posible que dos ítems (alma y cuerpo), que son cualitativamente diferentes, puedan establecer un cierto "contacto" entre sí, a punto tal que, por ejemplo, el alma es la responsable del movimiento locativo del animal (*DA* 410b19-21). Que "no está mezclado" concuerda, como señala Hicks (1907: 480), con la observación anterior según la cual el intelecto debe ser "sin mezcla" (ἀμιγής; *DA* 429a18). Pero la razón de fondo debe tener que ver con el hecho de que para Aristóteles una mezcla en sentido estricto es una combinación entre cuerpos (cf. *GC* I 10) y, como ya explicó por qué el alma (racional) no puede confundirse con el cuerpo, entonces, tampoco puede "estar mezclada" con él. Esto, sin embargo, no explica cómo es que el alma se da en el cuerpo. Aristóteles cita con aprobación varias veces la indicación de Anaxágoras (cf. *infra*, n.24), en quien cree ver adelantada, en cierto modo, su propia posición.

[18] En el contexto de su argumento en contra de las Formas platónicas como principios motrices (Formas que, aunque pueden mover, no mueven en sentido efectivo ni todo el tiempo) Aristóteles concluye que debe haber otra sustancia, aparte de las Formas, que debe ser un principio tal cuya sustancia sea "actividad" (*Met.* 1071b19-20). El problema que tiene este pasaje de *Met.* y el de *DA* que acabo de citar es que el único principio cuya sustancia ("realidad" o "ser") es actividad debe ser inmaterial y no se da a través de una sustancia corpórea (como se da o existe el alma racional o intelectiva en un ser humano). Pero si eso es así, no es claro cómo la esencia del alma humana pueda ser actividad y, por tanto, seguir ejerciendo la actividad de inteligir cuando se encuentra separada del cuerpo. La historia de la interpretación de *DA* III 5 es extensa y complicada: Alejandro de Afrodisia (s. II d. C.) fue el primero en asimilar el intelecto agente con "la causa primera" (*De anima* 89, 9-19) y, por extensión, con dios (*De intellectu* 109, 23-110, 3), una tesis que fue rechazada por Tomás de Aquino (*Summa Theologica* Ia.q. 79a, 4-5; *In de an.* III lect. 10) y que raramente ha vuelto a ser defendida. La única interpretación contemporánea que, en cierto modo, se acerca a la de Alejandro es la de Frede 1996, quien defiende la tesis de que el intelecto agente es el intelecto divino, "Dios [...] como un principio operando al interior de cada alma humana sin dejar de ser el primer principio

de las sentencias más ambiguas y que ha dado más problemas a los intérpretes: "Sin embargo, no lo recordamos, porque eso (*i.e.* el intelecto agente) es impasible, pero el intelecto paciente es corruptible y sin *eso* nada piensa" (*DA* 430a23-25).

¿A quién se refiere el segundo "eso" (en la última línea) y cuál es el sujeto de "piensa"? En mi traducción puede entenderse que se refiere al intelecto paciente, y que el sujeto de "piensa" es el intelecto agente. Que "eso" (τοῦτο) puede ser el intelecto paciente se explica de la siguiente manera: el intelecto humano no está siempre pensando, "no es nada en acto antes de inteligir" (*DA* 429a24), y para inteligir debe ser activado. El intelecto es en potencia, no a otro intelecto, sino en potencia para pensar.[19] Esto mostraría que se trataría no de dos intelectos sino de dos funciones del mismo intelecto que, en su "aspecto material y formal" en la relación materia-forma da lugar al acto de pensar.[20] La otra posibilidad sería sostener que se trata de lo contrario, *i.e.* que "eso" en la expresión "sin eso" es el intelecto agente y que lo que no piensa nada "sin eso" es el intelecto paciente. Esta lectura también puede ser plausible, pues lo pasivo necesita de lo activo para ser actualizado. Que el intelecto es paciente significa que puede pensar, pero para hacerlo debe ser actualizado. La dificultad, creo, puede atenuarse si se ofrece una interpretación deflacionaria del problema del intelecto agente. En primer lugar, hasta donde puedo ver, en el texto no hay evidencia de que cuando Aristóteles dice "intelecto agente o paciente" esté necesariamente hablando de dos intelectos, sino más bien de dos funciones distintas del mismo y único intelecto. Esta lectura creo que es sugerida por el mismo Aristóteles cuando al comienzo de *DA* III 5 hace la analogía de la actividad artesanal (que presupone la relación forma-

de todo" (cf. 1996: 383-384). Es interesante hacer notar que en su interpretación Alejandro enfatiza, como Aristóteles, el hecho de que el intelecto (agente), por ser impasible y no estar mezclado con la materia (ἀπαθὴς δὲ ὢν καὶ μὴ μεμιγμένος ὕλῃ), también es incorruptible (ἄφθαρτος), y que por ser una actividad y una forma (ἐνέργεια ὢν καὶ εἶδος) se da independientemente de la potencia y la materia (*De anima* 89, 16-17). El punto que a mi juicio nunca se explica suficientemente es cómo puede darse en nosotros el intelecto agente pero no estar "mezclado" con el cuerpo y estar, por tanto, "separado" (χωρίς) de lo potencial y lo material. La explicación, como he indicado en la nota anterior, debe ser que, en sentido estricto, una mezcla es una combinación entre cuerpos, pero el intelecto no es un cuerpo.

[19] Gerson 2005: 156.

[20] El primero en sugerir la tesis de que se trata no de dos intelectos, sino de dos funciones de un único intelecto fue Plutarco, citado por Ps. Filópono, *In de an.* 535, 13-16: "Plutarco [...] no cree que en nosotros haya un intelecto doble (*i.e.* "dos intelectos": διττὸν νοῦν), sino uno simple (*i.e.* "un solo intelecto": ἁπλοῦν), y dice que este [intelecto] único no siempre está inteligiendo [todo el tiempo], sino que a veces intelige. Ahora bien, Plutarco cree que está diciendo que el intelecto humano, que cree que a veces también intelige, está en acto" (*i.e.* cuando intelige). Cf. también *In de an.* 536, 2-5. Es interesante la sugerencia de Alejandro de Afrodisia de que la corruptibilidad del intelecto debe entenderse en el sentido de que, cuando no está inteligiendo o pensando, se destruyen sus pensamientos (cf. *De anima* 90, 10-11: φθαρτὸς ἄρα ὁ τοιοῦτος νοῦς, τουτέστιν τὰ τοιαῦτα νοήματα). O sea, lo que se corrompe no es el intelecto (paciente), sino su contenido intencional cuando cesa la actividad intelectual. Plotino (citado por Ps. Filópono, *In de an.* 535, 10-13), aparentemente al comentar el pasaje platónico de *Fedro* 245c, interpretó que el alma está siempre en movimiento (ἀεικίνητον) porque está siempre inteligiendo y por eso creyó que el intelecto era el que siempre está inteligiendo: "Por eso Plotino afirma que [Platón] llama 'intelecto en acto' (ἐνεργείᾳ νοῦν) al intelecto humano que siempre intelige".

materia como los componentes activo y pasivo de cualquier proceso de producción) con la actividad anímica que da lugar al fenómeno del pensar. Una objeción más o menos habitual a esta lectura consiste en argumentar que el intelecto paciente se corrompe y el agente no, pues "es inmortal y eterno";[21] y eso es una buena razón para defender la tesis de que, efectivamente, se trata de dos intelectos. Pero esa objeción puede desactivarse fácilmente, ya que uno, dentro de un muy conservador esquema explicativo aristotélico, podría entender que se trata de la relación materia-forma, solo que aplicada al intelecto o, más específicamente, al acto de pensar que, en el humano, no es permanente y necesita siempre ser actualizado. Para explicar cómo se produce tal actualización Aristóteles puede simplemente estar recurriendo al esquema hilemórfico y sugerir así que lo pasivo siempre requiere de algo activo para activarse y que, inversamente, lo activo también requiere de algo pasivo para ejercer su actividad. De hecho, como acabo de indicar, eso es lo que claramente indica el mismo Aristóteles en la introducción del capítulo:

> "Puesto que en la naturaleza toda lo uno es materia para cada tipo de cosa –y eso es lo que en potencia es todas aquellas cosas[22]–, y lo otro es la causa, es decir el agente (τὸ αἴτιον καὶ ποιητικόν), por producir todas las cosas (τῷ ποιεῖν πάντα) –como el arte respecto de la materia–, es necesaiio que estas distinciones se den también en el alma". (*DA* 430a10-14.)

La distinción materia-forma también debe aplicarse al alma y, en particular, a la explicación del intelecto o alma intelectiva. La potencia es a la materia como la forma es al acto; la distinción paciente-agente, entonces, aplicada al intelecto también debe ser simétrica, tal como lo es la distinción materia-forma: sin un factor pasivo no hay otro activo y sin uno activo no hay uno pasivo. Lo pasivo es a la materia como lo activo es a la forma. Si esta sugerencia es al menos plausible, podría aceptarse que en *DA* III 5 Aristóteles no está hablando de dos intelectos sino de dos funciones distintas pero complementarias del mismo intelecto.[23] La sentencia final con que cierra el capítulo ("el intelecto paciente es corruptible": ὁ δὲ παθητικὸς νοῦς φθαρτός; *DA* 430a24-25) puede entenderse no como la corrupción del intelecto, sino como la corrupción o destrucción en el sentido del cambio al que está sujeto el sustrato

[21] Cf. Caston 1999: 203; 206.

[22] Es decir, los particulares incluidos en la clase o tipo de cosa.

[23] La tesis aristotélica de que el intelecto es "impasible y sin mezcla" (ἀπαθὴς καὶ ἀμιγής), o sea, que se trata de una entidad que no está sujeta a afección (que es lo mismo que decir que no puede experimentar ningún cambio), es una tesis que, como vimos, ya aparece en *Fís.* 256b25-26: "Anaxágoras se expresa con corrección cuando afirma que el intelecto es impasible y sin mezcla, ya que al menos hace que él sea principio del movimiento. En efecto, únicamente así podría mover, si es inmóvil, y podría gobernar si es sin mezcla". El intelecto es impasible y sin mezcla porque este es, precisamente, el único modo en que un motor (el intelecto de Anaxágoras en este caso) podría mover o producir un cambio en algo sin ser él mismo movido o cambiado (256b26-27 con mi comentario ad loc. En Boeri 2003b). La indicación de Aristóteles es en este punto que en lo que se mueve a sí mismo (el animal) hay un componente inmóvil: el alma, la mente o intelecto. Al comienzo de su investigación en *DA*, Aristóteles sugiere que el intelecto "parece sobrevenir [en nosotros] como siendo un cierto tipo de sustancia, y [parece] que no se corrompe" (*DA* 408b18-19).

material sobre el que actúa el factor activo. Aristóteles señala expresamente que el intelecto humano –que como cualquier intelecto carece de materia– es indivisible (*Met.* 1075a6-8); pero el intelecto humano (a diferencia del intelecto divino, cuya vida describe en *Met.* XII), aunque él mismo no sea potencia, comprende siempre un aspecto potencial, y ello es así porque, aunque no es un cuerpo, se da a través del cuerpo (*DA* 403a5-10). Lo que garantiza la continuidad de la intelección al primer motor inmóvil –que en *Met.* XII se identifica con dios y con la intelección misma– es precisamente el hecho de que ese intelecto (que es dios) no tiene nada que ver con lo material.[24] Si no fuera (esencialmente) intelección sino potencialidad, lo razonable sería suponer que para dios la continuidad de la intelección sería algo fatigoso (*Met.* 1074b28-30). Ese no es, precisamente, el caso del "intelecto del intelecto", pero sí es el caso del intelecto humano, que no solo se da a través del cuerpo sino que, en cierto modo, está condicionado por los estados afectivos del sujeto.

Que el intelecto parece sobrevenir al humano como si se tratara de un cierto tipo de sustancia que, al parecer, no se corrompe debe significar que el intelecto, en la medida en que es una οὐσία, también es una cierta realidad que no depende de otra cosa para ser lo que es. Al comienzo de su investigación (*DA* 408b18-19) Aristóteles todavía presenta el problema en un tono hipotético, pues para el sentido común lo más habitual sería pensar que se corrompe a causa del debilitamiento que acompaña a la vejez y lo que sucede es como lo que ocurre cuando se debilitan los órganos sensoriales. Pero si un anciano tuviera un ojo apropiado, argumenta Aristóteles, vería bien. La vejez, entonces, lo es del cuerpo, no del alma; o sea, los desperfectos o deficiencias no se deben al hecho de que el alma sufra una afección, sino a que la sufra aquello en lo cual se da el alma (*i.e.* el cuerpo), como sucede en las borracheras y en las enfermedades. De este modo parece quedar superada la dificultad planteada respecto de la hipotética corrupción del alma (entendida como intelecto paciente) por corromperse el cuerpo a través del cual se da. No obstante, uno podría preguntarse si la analogía es apropiada, porque Aristóteles sostiene que no hay un órgano sensorial que sea propio del intelecto (*DA* 429a25-27), mente o alma; si lo hubiera, el intelecto podría tener un "lado material" que complicaría la explicación del alma en términos de forma. Que el alma (racional) debe entenderse como forma es una tesis a favor de la cual argumenta Aristóteles desde el comienzo de sus investigaciones psicológicas cuando alega en contra de los materialistas. Platón, desde su posición dualista-sustancialista, niega la posición de los materialistas pues sostiene que el alma es en realidad un sustrato de estados mentales que puede existir independientemente del cuerpo.

Ya vimos (de un modo superficial) alguna de las objeciones aristotélicas contra Platón. Veamos ahora las objeciones en contra de los "materialistas"; entre ellos Aristóteles incluye pensadores aparentemente tan disímiles como Demócrito o los

[24] Este importante detalle también es enfatizado por Alejandro en su interpretación del problema: "[...] la causa primera (τὸ πρῶτον αἴτιον) que, en sentido estricto (κυρίως), es intelecto. Pues la forma inmaterial (τὸ ἄυλον εἶδος) es intelecto en sentido estricto; es por eso también que este intelecto es más valioso que el que está en nosotros y en lo material, porque en todas las cosas lo activo es más valioso que lo pasivo, y lo que está separado de la materia lo es más que lo que está [mezclado] con ella" (*De anima* 89, 18-21).

pitagóricos: Demócrito (y Leucipo) por sostener que el alma no es más que fuego o sustancia cálida y compararla con las partículas que están en suspensión en el aire (*DA* 403b30-404a3), los pitagóricos (o, más bien, "algunos de ellos") por decir que el alma no es más que un conjunto de partículas (ξύσματα) de aire (*DA* 404a17-18). La objeción de fondo de Aristóteles a estas posiciones es que –dicho con un lenguaje contemporáneo que naturalmente no se encuentra así en los textos aristotélicos– , según los materialistas, todos los estados mentales son también estados físicos, una tesis que se opone frontalmente a la idea aristotélica básica, según la cual hay cierto tipo de actividad mental que, aun cuando no se da sin lo corpóreo (como condición necesaria), no es algo corpóreo.[25] Las objeciones a Anaxágoras y a Demócrito son particularmente interesantes, pues Aristóteles advirtió que aquel había, en cierto modo, adelantado su propia posición del intelecto o alma racional como una entidad impasible y sin mezcla que, sin embargo, ejerce su acción sobre el cuerpo, en tanto que este parece haberle dado la idea de que alma e intelecto no son lo mismo. Comienzo por describir brevemente la crítica a la posición atomista. Aristóteles señala, casi al pasar, que Demócrito no usa el intelecto como una cierta potencia o capacidad que se refiere a la verdad, sino que dice que alma e intelecto son lo mismo (*DA* 404a30-31). Me da la impresión de que hay un sentido en el que Aristóteles aprueba la identificación que hace Demócrito entre intelecto y alma –de hecho, cuando habla del llamado "intelecto del alma" (*DA* 429a22), *i.e.* el alma racional, el intelecto con el que el alma piensa-razona y hace suposiciones o juicios y que no es ninguno de los entes antes de inteligir", hace lo mismo–, aunque hay una crítica implícita al hecho de que Demócrito no refiera el intelecto a la verdad, pues, desde el punto de vista aristotélico, el intelecto (νοῦς) –junto con la ἐπιστήμη– es una de las facultades que está *siempre* en la verdad (*DA* 428a17-18; cf. también *EN* 1141a6). Hay desde luego otro sentido en el que Aristóteles rechaza la identificación de Demócrito entre alma e intelecto, pues este último es solamente un cierto tipo de alma, no alma sin más. Si lo fuera, no podrían distinguirse las funciones nutritivas, por ejemplo, de las intelectuales. La distinción es aristotélica y, podría argumentarse, no vale para objetar la identificación que Demócrito hace entre ambas nociones. Sin embargo, la distinción aristotélica y su crítica son en este caso atractivas pues sirven para dilucidar un problema que de otro modo permanece oscuro.

En cuanto a la posición de Anaxágoras, Aristóteles cree que es "menos clara" que la de Demócrito, pues aunque Anaxágoras sostiene que la causa de lo noble y de lo

[25] El desarrollo de los vivientes no puede explicarse en términos de los elementos materiales que los componen: los cuatro elementos, que, junto con sus potencias o capacidades –calidez, frialdad, humedad, sequedad– no son más que condiciones necesarias para el desarrollo de los organismos (cf. Cooper 1982). Creo que por lo dicho hasta este punto y por lo que viene a continuación hay ya razones para desechar explicaciones "psico-fisicalistas" o "funcionalistas" que sostienen que el alma son los poderes o capacidades de nutrición o sensación (cf. Balme, Modrack, Charles). Modrack oscila entre ambos enfoques cuando, por un lado, señala que la psicología aristotélica no tiene un correlato exacto entre las teorías contemporáneas (cf. Modrack 1987: 4-6; 43; yo agregaría que no es un dato menor hacer notar que, casi en su totalidad, las teorías contemporáneas son fisicalistas y/o funcionalistas) y, por el otro, indica que las capacidades psicológicas de las que habla Aristóteles son "capacidades para ciertas actividades 'psíquicas'" (cf. 1987: 27).

correcto es el intelecto, en otra parte dice que es el alma (404b1-3).[26] Anaxágoras habría dicho que el intelecto se da en todos los animales, tanto grandes como pequeños, superiores e inferiores. Sin embargo, argumenta Aristóteles, lo que se llama intelecto en el sentido de inteligencia (φρόνησις) no se encuentra presente en todos los animales del mismo modo, ni siquiera en todos los seres humanos. Ambas objeciones son importantes por dos razones: la primera, es que no debe confundirse alma con intelecto. Como señalé hace un momento, el intelecto es un cierto tipo de alma, pero no puede ser "alma sin más", porque si así fuere, debiésemos decir que los bueyes tienen intelecto, ya que es un hecho que tienen alma. Y es un hecho que tienen alma porque son vivientes, tienen sensación, movimiento, es decir, son seres vivos (ζῷα) en el sentido de animales (ζῷα). Si intelecto y alma fueran lo mismo, habría que decir que las plantas tienen intelecto, lo cual es todavía mucho más comprometido para una teoría que, como la aristotélica, pretende explicar que hay razones para pensar que las "actividades mentales" son diferentes de las "actividades sensorias"; que las plantas tienen alma es un hecho para Aristóteles –pues están vivas, aunque no en el sentido de "animal", porque no tienen sensación–, pero de eso no podría seguirse que también tienen intelecto. La segunda razón por la cual es importante la objeción aristotélica (*i.e.* que intelecto y alma no son lo mismo) tienen que ver con el hecho de que incluso en aquellos que por naturaleza tienen intelecto (*i.e.* los humanos) es posible distinguir grados o niveles de intelecto (porque hay algunos que son más inteligentes que otros). O sea, la discusión dialéctica en la que Aristóteles presenta las teorías de los que lo precedieron en el tratamiento del asunto (el alma) no tiene un valor meramente histórico-expositivo, sino que sirve a intereses de orden sistemático en el intento de generar un refinamiento de nociones que permitan describir de un modo más apropiado los fenómenos anímicos en general y mentales en particular.

Regresemos por un momento al problema de la consecuencia que se seguiría de una teoría materialista del alma: la eventual destrucción del intelecto. Según Aristóteles, el inteligir y el ejercicio de la actividad intelectual (θεωρεῖν) se extinguen o decaen "cuando algún otro factor interno se corrompe, pero ello (*i.e.* inteligir, contemplar) es impasible" (*DA* 408b24-25). La frase que acabo de citar es difícil de entender y las traducciones a veces engañan o confunden un poco.[27] La pregunta

[26] Aristóteles reconoce expresamente que Anaxágoras parece distinguir entre alma e intelecto, pero en la práctica las trata como si fueran lo mismo (cf. *DA* 405a13-15).

[27] Barbotain traduce "l' exercice de la pensée... qui décline quand un *organe interne* quelconque se corrompt" (1966, *ad locum*); Calvo, aparentemente siguiendo a Barbotain, traduce: "al corromperse algún otro *órgano interno*"; en ambos casos el destacado en órgano me pertenece). Claro que esto no significa que haya un órgano propio del intelecto (Aristóteles lo niega expresamente), pero si se lo dice así, pareciera que la corrupción o destrucción de un órgano (físico, claro está) podría afectar la integridad del intelecto, con lo cual habría que explicar cómo sería posible que la destrucción o corrupción de un órgano físico pudiera afectar al intelecto, que no es físico y, precisamente por eso, es impasible y sin mezcla. La expresión de Aristóteles es mucho más vaga ("cuando alguna otra cosa de dentro-interna se corrompe"; ἄλλου τινὸς ἔσω φθειρομένου), y la palabra "órgano" no está mencionada ni sugerida; el intelecto no tiene órgano corpóreo o sensible en el sentido en que, por ejemplo, lo tiene la vista (el ojo). Mucho más precisa es la interpretación de Bodéüs: "La pensée [...] sont en déclin lorsque dépérit quelque autre chose en nous" (1993, *ad locum*).

es entonces: ¿qué es "aquella otra cosa de dentro o interna" que debería corromperse o destruirse para que el inteligir y la actividad intelectual (τὸ νοεῖν δὴ καὶ τὸ θεωρεῖν) decaigan o se extingan? Los desacuerdos son grandes; uno podría pensar que se trata del órgano que funciona como la sede del pensamiento.[28] Pero en este punto hay además un problema sistemático que tiene que ver con lo siguiente: si Aristóteles se esfuerza tanto por mostrar que el intelecto es una entidad incorpórea y si, de hecho, es una entidad incorpórea, ¿por qué habría de corromperse por el hecho de que se corrompa ese "algo interno" que, aparentemente, es un cuerpo? A diferencia de sus comentadores griegos, Aristóteles sostenía que, aunque no hay un órgano sensorial propio del pensar (como sí lo hay del ver –el ojo– o del oír –el oído–), hay un órgano (el corazón) que es la sede de estados emocionales como la ira y el temor (*DA* 403a31; 408b8; 432b31), y como los estados emocionales tienen un origen cognitivo y por eso mismo son "estados mentales", podemos pensar que el decaimiento del corazón (un órgano interno) como órgano sensible implica el

[28] Simplicio piensa que esa "otra cosa interna que se corrompe" es el aire (o "aliento"; πνεῦμα) o una "mezcla" (κρᾶσις), y argumenta que la sensación se vale del cuerpo como de un instrumento, pero la actividad teórica racional (λογικὴ θεωρία), en cambio, no se vale del cuerpo, aunque, en cierto sentido, lo acompañe y esté dispuesta junto con él ("es como el cuerpo expuesto a la luz respecto de la sombra"; *In de an.* 60, 27-28). Ahora bien, si la actividad racional no se vale del cuerpo, ¿cómo es que al corromperse alguna otra cosa interior –sea aire o mezcla– se extingue el pensar? La observación es sutil, pues si la actividad teórica no hace un uso efectivo del cuerpo, o sea, si no hay una dependencia efectiva de un componente corpóreo para que se dé el pensar, no se entiende bien por qué, al destruirse algo interno que tiene que ver con lo corpóreo, se extingue el pensar. Y responde Simplicio: "en razón del estado o condición (σχέσις) respecto de ello (*i.e.* del pensar), de la organización y del uso que se haga según ciertas actividades, aunque no según las [actividades] teóricas" (cf. *In de an.* 60, 21-32). Filópono, por su parte, aunque piensa que con esa "otra cosa interior que se corrompe" Aristóteles quiere decir el πνεῦμα, introduce algunos ingredientes extraños al pensamiento aristotélico y cercanos al estoicismo. En efecto, Filópono cree que ese algo interior que se corrompe significa un πνεῦμα pues no es solo en la charlas triviales o tonteras que el pensar "se extingue" (μαραίνεσθαι), sino que además sucede que en la edad madura con frecuencia se producen ciertos estados de demencia (παραφροσύνη) y debilitamiento de los pensamientos y eso, según Filópono, es propio de un "cuerpo neumático" (πνευματικὸς σῶμα), en el que prioritariamente se distinguen o "resaltan" (ἐλλάμπουσιν) las capacidades anímicas (*In de an.* 164, 6-12). Como se ve, ya no se trata del πνεῦμα en el simple sentido de "aire" o "aliento" (como calor vital del animal), sino del πνεῦμα como la sede prioritaria de las facultades anímicas, una expresión del cual es, según los estoicos, "lo conductor del alma" (ἡγεμονικὸν) que, a su vez, produce las sensaciones (αἰσθήσεις), las representaciones (φαντασίαι), los asentimientos (συγκαταθέσεις) y los impulsos (ὁρμαί; cf. Aecio, IV 21, 1-4; Estobeo, *Ecl.*, I 49, p. 369 ss. ed. Wachsmuth). Que el πνεῦμα es identificado por Filópono con el ἡγεμονικόν (estoico) queda claro en su comentario a algunos pasajes puntuales de *DA* (cf. *In de an.*, 195, 10-11; 587, 25-28). La interpretación de [Simplicio], según la cual "esa otra cosa interna que se corrompe" es πνεῦμα (en el sentido de "aire" o "aliento") encuentra cierto apoyo en el texto de Aristóteles, quien sostiene que la naturaleza se sirve del aire inspirado (τῷ γὰρ ἤδη ἀναπνεομένῳ [sc. ἀέρι]: *DA* 420b16-17; τῷ πνεύματι: *DA* 420b20-21) para una doble función: (i) mantener el calor interior "como algo necesario", y (ii) en vista de la voz, para que se dé un bien.

decaimiento del pensamiento (que sin duda es un estado mental), lo cual no necesariamente supone la destrucción sin más del mismo. No es un dato menor, por lo demás, que en un significativo pasaje del tratado *Sobre el sueño y la vigilia* (456a4-6) diga Aristóteles que todos los animales sanguíneos tienen corazón y que este constituye el principio del movimiento y de la sensación (o "sentido") dominante (αἴσθησις κυρία). Es decir, el corazón sería la sede de la percepción en general y la sede última de todo acontecimiento físico. Ahora bien, que el corazón sea la "sede" de estados mentales como las emociones no significa que sea también la sede del pensar; en el caso hipotético de que lo fuera (algo que Aristóteles nunca dice), el corazón no es el pensar sin más, ni tampoco es esos otros estados mentales (como las emociones); el decaimiento o destrucción del corazón explica por qué no podemos seguir pensando, pero no explica que el pensamiento o la intelección se destruya sin más. Lo único que explica es que la destrucción del medio por el cual se hace manifiesto el pensamiento da como resultado el decaimiento y, finalmente, la desaparición del pensar. Aristóteles tiende a enfatizar la dependencia del pensamiento respecto de la percepción y sus contenidos (*DA* III 4); defiende además una concepción del intelecto –como la de Platón y, como vimos antes, en un sentido diferente como la de Anaxágoras (*DA* 429a18-21)–, según la cual el νοῦς no se encuentra mezclado con el cuerpo[29], se da separado del cuerpo (*DA* III 5) y, al menos en su aspecto activo, tiene una actividad incesante, por lo cual no se corrompe ni muere. Las funciones intelectuales tienen una cierta unidad con las demás funciones anímicas, especialmente con las perceptivas; pero el intelecto como tal tiene un cierto carácter trascendente que va más allá del viviente como compuesto. En el contexto de su embriología Aristóteles llegar a sostener que el intelecto (νοῦς), al que califica de divino (θεῖον), es la única parte o facultad del alma que en el proceso de generación viene "desde fuera" (θύραθεν) al embrión humano y que es, como tal, preexistente (*Sobre la generación de los animales* II 3, 736b16-29).

El intelecto agente está siempre en acto; lo que es necesario explicar desde el punto de vista del animal (que también es el humano) es por qué el hombre no experimenta siempre esa actividad o, dicho de otro modo, por qué su intelecto no está siempre activo. La respuesta de Aristóteles es, en realidad, muy simple y persuasiva: los humanos también somos compuestos, como cualquier otro animal, razón por la cual necesitamos satisfacer una cantidad de necesidades fisiológicas propias del cuerpo que afectan, en cierto modo, las actividades intelectuales (*DA* 408b18-30). Es un hecho que los seres humanos no estamos siempre pensando; al menos cuando uno duerme sus capacidades intelectuales se desactivan y se activan, en cambio, las vegetativas.[30] Como señala expresamente Aristóteles en el pasaje de *Met.* XII comentado antes, para el ser humano el pensar es algo fatigoso; uno se tiene que "poner a pensar". El intelecto

[29] *DA* 429a22-25: "El llamado 'intelecto del alma', por tanto, –me refiero al intelecto con el que el alma piensa-razona (διανοεῖται) y supone-cree (ὑπολαμβάνει)– no es nada en acto antes de inteligir. Por eso es razonable que tampoco esté mezclado con el cuerpo".

[30] Cf. *EE* 1219b22-24; véase también *DA* 429a6-7, donde Aristóteles enfatiza el hecho de que cuando un sujeto se encuentra bajo la influencia de un estado afectivo, enfermo o durante el sueño el intelecto se le "nubla". El alma vegetativa, piensa Aristóteles, actúa sobre todo durante el sueño (*EN* 1102b3-5).

paciente, *i.e.* el intelecto que no está inteligiendo, es lo que debe ser actualizado. El intelecto agente tiene la función de actualizar las formas potenciales que residen en el intelecto paciente. En varias ocasiones Aristóteles señala que el pensar (y, obviamente, está hablando, del pensar humano) es pensamiento representativo-sensitivo (*DA* 429a13-15; 431a16-17: "el alma nunca intelige sin una imagen"). Pero si el intelecto no padece una afección y pensar es ser afectado por algo, no se entiende cómo puede pensar el intelecto separado, no mezclado con el cuerpo. O sea, ¿cómo es la vida del intelecto separado del cuerpo? Hacia el final de *DA* III 7 Aristóteles anuncia, en tono de compromiso, que habrá que examinar si el intelecto puede o no inteligir algo que exista separadamente *sin estar él mismo separado de una magnitud o extensión* (431b17-19). Desdichadamente, ese examen nunca lo lleva a cabo.

Conectado con lo anterior hay que advertir que es claro que la separación del intelecto puede entenderse o bien del mismo modo en que las cosas son separables de su materia, o bien en el sentido de una separación meramente conceptual (χωριστόν λόγῳ μόνον ἢ καὶ τόπῳ; *DA* 413b14-15); pero eso es solamente una separación en un sentido lógico –no una separación real–, un tipo de separación que no genera en sí misma demasiadas dificultades para el problema que estamos examinando. El problema, como hemos visto recién, es investigar si es posible que el intelecto pueda inteligir sin estar separado de la extensión, es decir, del cuerpo. Ni la forma ni la materia son cosas. Entonces, ¿qué significa que el intelecto –en su función de intelecto agente, que es el único impasible, sin mezcla con el cuerpo, aquel cuya sustancia o cuyo ser es ser una actualidad (pura)– es inmortal y eterno? Debe significar que el intelecto en su sentido más propio no puede identificarse con nada corpóreo, por un lado, y que, por lo tanto, no está sujeto a las variaciones de lo corpóreo (decaimiento, debilitamiento, muerte).[31] Lo que en el mejor de los casos el famoso pasaje de *Sobre la generación de los animales* 736b8-29 "prueba" es la preexistencia del intelecto, no su supervivencia tras la disolución del compuesto. Los fetos, señala Aristóteles, al comienzo viven la vida de una planta. Pero si uno efectivamente es humano, debe poseer, además del alma sensitiva, también la intelectiva, porque hay que tener todos los tipos de alma que uno esencialmente tiene en potencia antes que en acto. Eso significa que en algún momento del desarrollo de la vida del ser vivo será posible actualizar esos tipos de alma. Ahora bien, todos los tipos de alma no pueden preexistir, ya que todos los principios cuya actualidad (o acto) es corpórea, claramente no pueden existir sin un cuerpo (por ejemplo, no es posible caminar sin pies). Es por eso también que no es posible que entren desde fuera, porque, al no tener existencia separada, no pueden entrar en un cuerpo. Y concluye Aristóteles:

> "Queda, entonces, que el intelecto solamente entre desde fuera y que él solo sea divino, pues la actualidad corpórea de ningún modo participa de él en acto" (*i.e.* de ningún modo participa de su actualidad; *Sobre la generación de los animales*, 736b27-29).

[31] A esto obviamente se puede objetar que el intelecto, aunque no tenga un órgano corpóreo, de todos modos decae cuando las funciones corpóreas decaen. Eso explica de nuevo el hecho de que, aunque el alma y el cuerpo son dos cosas diferentes, no pueden darse el uno independientemente del otro.

Como he sugerido antes, el argumento prueba, en el mejor de los casos, la preexistencia del intelecto, no necesariamente su supervivencia tras la muerte del animal. Aristóteles podría objetar que, si es preexistente y si no necesitaba de un cuerpo para existir, entonces, puede seguir existiendo sin un cuerpo. Es precisamente por ser divino que puede seguir existiendo independientemente de un cuerpo. Desdichadamente para nosotros ni en este pasaje del tratado *Sobre la generación de los animales*, ni en *DA* III 5 Aristóteles habla del modo en que "piensa" o "intelige" el intelecto humano separado del cuerpo. La descripción detallada de en qué consiste pensar o inteligir que desarrolla en *DA* II-III no corresponde a un "intelecto separado", sino a un intelecto que está implantado en un cuerpo, es decir, al intelecto de un sujeto humano mientras ese sujeto está vivo. La única descripción detallada que tenemos de la vida del intelecto que no se da en un cuerpo es la que se presenta en *Met.* XII, pero en ese caso se trata del intelecto divino, y dios para Aristóteles es una entidad inmaterial de la cual, por eso mismo, puede decirse que se intelige a sí misma. Se trata del único caso en el que lo que intelige y lo inteligido se identifican (cf. *Met.* XII 9-10; *DA* 430a3-4).

III. Percepción, representación y deseo

Para avanzar en la noción aristotélica de φαντασία hay que hacer al menos un análisis breve de lo que Aristóteles entiende por αἴσθησις, ya que toda φαντασία presupone o se deriva de una αἴσθησις. Hay un acuerdo más o menos general entre los intérpretes en pensar que el término clave de *DA* es αἴσθησις: "sentido", "sensación", "percepción". Y esta palabra es clave porque en *DA* hay una teoría de la percepción, de la representación (que no se da sin sensación) y del modo en que un sujeto humano es capaz de procesar esos fenómenos a través del lenguaje, *i.e.* de pensar. Aquí ya aparece el pensamiento, el juicio, la verdad, el error, etc. Términos como φαντασία, αἴσθησις, νόησις, y sus derivados son centrales en todas las discusiones epistemológicas desde Platón. Son sin duda centrales en toda la discusión del *Teet.* y, en general, también en toda la epistemología antigua posterior a Aristóteles. Según cada contexto, estas palabras pueden designar una capacidad, una actividad y un producto o resultado.[32] En *DA* (413b2) es claro que la sensación es el factor prioritario de la existencia del animal, *i.e.* es lo que define a un viviente como "animal". En el comentado pasaje de *An. Post.* II 19 Aristóteles caracteriza la αἴσθησις como una "facultad connatural o innata capaz de discriminar o distinguir" (99b35: δύναμις σύμφυτος κριτική; cf. *DA* 432a15-16).[33] La sensación o percepción por sí misma e independientemente del pensar o del juicio es capaz de "discernir o distinguir" tipos de sensación que el animal asocia a estados de dolor o placer. Se trata de una tesis sobre la cual Aristóteles regresa varias veces y a la cual le confiere una importancia decisiva en sus discusiones psicológicas y epistemológicas (cf. *Met.* 980a21-28; 1047b32; 1054a29. *DA* 413b20-24). En *De motu*, 700b19-21 llega a afirmar que αἴσθησις y φαντασία son "distinguidoras de todo" (κριτικὰ πάντα) y, en ese sentido, ocupan el mismo lugar que el intelecto (τὴν αὐτὴν τῷ νῷ χώραν ἔχουσιν).

[32] Cf. aquí capítulo 2.

[33] Para la discusión de este pasaje cf. Volpi 2003: 289-290.

Ahora bien, el tenor de este tipo de afirmación se comprende mejor cuando se advierte que para Aristóteles el alma no puede experimentar una afección o ejercerla sin el cuerpo, aunque hay una facultad que, por excelencia, parece propia del alma: pensar (*DA* 403a8). Este pasaje es importante pues sugiere que si el pensar es una forma de φαντασία o que resulta imposible sin ella (como finalmente lo establece; *DA* 429a13-15), el pensar requiere de un cuerpo. La conclusión del argumento es que el alma no existe separadamente, salvo que haya funciones o afecciones propias de ella. Pero como las afecciones del alma suponen un cuerpo, el alma no existe separadamente (cf. *DA* 403a15ss.). Esto parece contradecir lo dicho antes respecto del intelecto que viene desde afuera y que, eventualmente, podría sobrevivir a la muerte del ser vivo, pero en el contexto el énfasis debe ponerse no en la capacidad del intelecto de seguir viviendo tras la disolución del animal, sino en el modo en que hay que explicar cómo funciona el intelecto que está presente en el individuo vivo. Las dificultades de interpretación de un vocablo como φαντασία son a veces todavía mayores; hasta ahora he dicho simplemente "fantasía" para evitar dichas dificultades. Con frecuencia significa "representación", "impresión", "apariencia" (por oposición a "realidad" o a "lo que efectivamente es", *i.e.* "a lo que es el caso"; pero también "apariencia" en el sentido de "lo que se aparece o hace presente"). La palabra ha sido traducida también por "imaginación".[34] La expresión (y la forma verbal φαίνεται: [a]parece) tiene, en todo caso, un doble valor: cognitivo y fisiológico, que conviene recordar pues inevitablemente queda oscurecido en las traducciones. Creo que no hay forma de superar este importante obstáculo para la comprensión del texto. En el caso concreto de lo que Aristóteles llama φαντασία, para nosotros es desafortunado el hecho de que no caracterice dicha facultad de un modo positivo; echando mano de un recurso que usa muy a menudo, primero dice con bastante detalle lo que no es φαντασία (y por qué no lo es) para luego hacer una caracterización modesta y muy económica de qué es: "una φαντασία –dice Aristóteles– es aquello en virtud de lo cual se produce una imagen (φάντασμα) en nosotros" (*DA* 428a1-2) o, en la conclusión general del argumento que señala qué es lo que no es φαντασία, "la fantasía será un movimiento producido por la sensación en acto" (*DA* 429a1-2).[35] Como se ha señalado con frecuencia, *DA* III 3 es un texto particularmente complicado, en el que las repeticiones e inconsistencias abundan.[36] Por ejemplo, aunque al comienzo Aristóteles separa φαντασία de αἴσθησις y de διανοίας (*DA* 427b14-15), más tarde subsume la φαντασία al pensar (νοεῖν) y lo considera como una contraparte de la suposición (ὑπόληψις; 427b27-28).

Los muchos rodeos que da Aristóteles para llegar a su definición de φαντασία anuncian el hecho de que se trata de una facultad que, aunque estrechamente vinculada a la sensación, no es lo mismo que ella. La verdad o falsedad de la fantasía dependerá del carácter de la sensación conectada con ella: si la fantasía que sigue a la sensación es la de un "sensible propio", será verdadera en cuanto tal sensación dura

[34] Sobre las dificultades que introduce el término "imaginación" para interpretar *phantasía* véase el todavía importante trabajo de Schofield 1979.

[35] Para los significados de φαντασία en Aristóteles véase Frede 1992: 279-280.

[36] Frede 1992: 281.

o permanece, pero será falsa cuando tal sensación ha desaparecido. La explicación comienza por establecer que aquello en virtud de lo cual se produce una imagen en nosotros tendrá que ser una de aquellas facultades o disposiciones en virtud de las cuales discernimos, nos encontramos en la verdad o en la falsedad. Esas facultades o disposiciones son la sensación, la opinión, la ciencia y el intelecto (estas dos últimas disposiciones habituales –ἕξεις– son tratadas como virtudes o perfecciones intelectuales en *EN* VI, virtudes intelectuales "que siempre están en la verdad"). Que la sensación es una facultad capaz de discernir es evidente a partir de lo dicho antes; sin embargo, la φαντασία no puede ser lo mismo que la sensación, pues

(i) en tanto esta puede serlo en potencia o en acto (el sentido de la vista es αἴσθησις en potencia, la visión es αἴσθησις en acto), una imagen (que es un tipo de fantasía), en cambio, puede hacerse presente sin que se dé ninguna de las dos cosas (como ocurre en los sueños; *DA* 428a5-8).

(ii) Tampoco puede ser una sensación porque en tanto esta siempre está presente, la fantasía no siempre lo está.

(iii) Además, las sensaciones son siempre verdaderas, en tanto que las fantasías son, en la mayor parte de los casos, falsas. Que las sensaciones son siempre verdaderas debe significar que, si el órgano del sentido del sujeto percipiente está sano, verá lo que, efectivamente, está viendo –por ejemplo, en un día soleado en un lago de aguas claras verá el remo quebrado–; eso no significa, sin embargo, que el remo esté quebrado o que la proposición "el remo está quebrado" sea verdadera. Será verdadera si el juicio que describe un estado de cosas coincide con el "estado de cosas real" (πράγματα), *i.e.* si el remo está efectivamente quebrado, el juicio será verdadero; si no, no. Como observa Aristóteles, "tú no eres blanco porque creamos con verdad que tú eres blanco (*i.e.* porque el juicio "tú eres blanco" sea verdadero), sino que porque tú eres blanco nosotros nos encontramos en la verdad cuando lo afirmamos" (*Met.* 1051b6-9). Para Aristóteles, entonces, la distinción "apariencia-realidad" es legítima y debe haber maneras de decidir cuál es la "realidad" que torna verdaderas nuestras creencias. Si así no fuera, sería legítimo creer que las "apariciones o apariencias" opuestas o en conflicto que cada sujeto individual tiene y que los juicios que describen los contenidos de tales apariencias son todos verdaderos.

Pero, ¿por qué habrían de ser falsas en la mayor parte de los casos las fantasías (φαντασίαι)? No solo porque podemos representarnos cualquier cosa –pensemos en cualquier objeto que puede ser el resultado de un proceso de asociación de ideas–, sino también (y esta es la explicación que ofrece Aristóteles) porque no es cuando estamos ejerciendo con precisión nuestros sentidos en relación con su objeto propio que decimos que se da un caso de fantasía o representación, sino cuando no los estamos ejercitando con claridad. O sea, la fantasía presupone que haya habido una "sensación en acto", es decir, el ejercicio efectivo del sentido, pero dicho ejercicio del sentido, sobre todo cuando se hace en relación al sensible propio, o está libre de error o implica un error mínimo (*DA* 418a11-16). Nada de eso puede decirse de una fantasía. Su explicación de la φαντασία –que es muy cercana al uso que hace del verbo φαίνεσθαι– indica su interés por explicar el modo en que las cosas

en el mundo se aparecen a los seres vivientes dotados de sensación, los únicos que tienen φαντασία. Aunque, como veremos, Aristóteles argumenta en contra de la tesis platónica según la cual una fantasía es una mezcla o combinación de opinión y sensación (cf. *Sof.* 264a-c y *DA* 428a24ss.; con lo cual parece esforzarse por evitar la presunción de que las fantasías humanas tienen una "estructura proposicional", como he sugerido antes), en la fantasía humana –sobre todo en el tipo de fantasía que Aristóteles llama "racional " o "deliberativa"– intervienen ingredientes judicativos en el sentido de que hay una elaboración del contenido sensible de la fantasía que puede ser expresado de modo proposicional en la creencia u opinión. Por ejemplo, después de tener la sensación de calor (que es verdadera en la medida en que mis sentidos perciben el calor y soy afectado por el calor, es decir, "siento calor"), me represento el calor –porque la sensación "calor" hace que me represente lo cálido– y digo (o, simplemente, creo o pienso en silencio sin proferir sentencia alguna) "la piedra está caliente", por lo cual también "creo que la piedra está caliente y puede quemarme". Claro que cuando uno pasa al plano judicativo para describir el contenido de la sensación o "el movimiento que produce la sensación en acto" (*i.e.* la fantasía) puede aparecer el error. Pero ¿cómo sabe un sujeto percipiente que está en el error? Únicamente si dispone de una facultad que le permita mediar entre las cosas o los estados de cosas (como "realmente son") y la percepción que de tales cosas o estados de cosas tiene. Pero para que eso sea posible debe traducir lo real (*i.e.* las cosas o estados de cosas) que se da en la sensación al nivel de una estructura lingüística que sea descriptiva de aquello de lo cual, como ser percipiente, tiene sensación. Este es, efectivamente, el plano en el que aparece el error. En la intuición o captación directa (la "intelección" –νόησις–, dice Aristóteles; *DA* 430a26-27) de la cosa (*i.e.* la intelección del concepto, noción u "objeto inteligido": νόημα), en la intelección de los indivisibles, no hay error o falsedad. La falsedad o error aparece recién con la combinación de νοήματα; la falsedad siempre se da en la composición, es decir, en el juicio.[37] Aristóteles puede haber visualizado un criterio del cual nosotros todavía disponemos cuando hacemos la distinción apariencia-realidad: cuando el sujeto percipiente dice "*x* es *p*" y está equivocado o descubre que está en el error, debe presuponer siempre un criterio para distinguir lo verdadero de lo falso. Aristóteles piensa que los sentidos no nos engañan, sino que son nuestros estados afectivos los que nos hacen interpretar falsamente los datos de los sentidos.

Parea mostrar que no es cierta la definición platónica de fantasía como "combinación de sensación y opinión" Aristóteles se vale de su famoso ejemplo: el sol se aparece o se presenta como de un pie de diámetro; pero si uno ha aceptado como verdadera otra creencia o convicción (ὑπόληψιν ἀληθῆ; *DA* 428b3: que el sol es más grande que

[37] Cf. *DA* 430a26-b2; 432a10-12. Véase también *De mem.* 450b25-451a2. Un significativo adelanto de esta importante explicación la ofrece Aristóteles mucho antes: "el intelecto es uno y continuo, como también lo es la intelección. Pero la intelección es las cosas inteligidas (νοήματα), y estas constituyen una sola cosa junto con lo sucesivo, como el número, no como la magnitud. Es por eso que el intelecto tampoco será continuo de este modo (*i.e.* al modo de una magnitud), sino que, o bien carece de partes o bien no es como una magnitud continua" (*DA* 407a6-10). Para la verdad como dándose en la composición que es el juicio cf. *De la interpretación* 16a11-18 con el comentario de Vigo 2006a: 109-113.

la tierra habitada) rechazará esa aparición o representación como falsa y, por lo tanto, no le prestará su asentimiento. Uno puede decir: "el sol se me presenta o aparece como teniendo un pie de diámetro, pero ese no es el modo en que las cosas realmente son" (*De los sueños* 460b18 ss.). Lo que uno se representa (φαίνεται) respecto de lo que al mismo tiempo tiene un juicio verdadero también puede ser falso. Este argumento se encuentra en el contexto de la crítica que Aristóteles dirige contra la definición platónica de φαντασία como "combinación de sensación y opinión": si lo que se muestra (φαντασία) no coincide con la creencia del sujeto (δόξα), debe ser porque lo uno y lo otro son cosas diferentes, y si son diferentes, no puede decirse que una φαντασία es una combinación de αἴσθησις y δόξα. Un argumento parecido aparece también en otro contexto; en efecto, en ocasión de discutir el tema de la amistad, Aristóteles está tratando de dilucidar qué es aquello que es "objeto de amor" (φιλούμενον) y argumenta:

> "[si] el apetito (ἐπιθυμία) lo es de lo placentero, entonces, lo que es objeto de amor es lo placentero; y si es lo que deseamos racionalmente (βουλόμεθα), es el bien: lo placentero y el bien son diferentes. [...] Pues lo que es objeto de deseo (ὀρεκτόν) y lo que es objeto de deseo racional (βουλητόν) es o el bien o el bien aparente. Por lo tanto, lo placentero también es objeto de deseo, pues es un cierto bien aparente. En efecto, unos creen (δοκεῖ) que [es un bien]; a otros, en cambio, se les aparece (φαίνεται) [como un bien], aunque no creen (μὴ δοκῇ) [que lo sea]. Pues el aparecer (φαντασία) y la creencia (δόξα) no se da en la misma parte del alma". (*EE* 1235b22-29.)

O sea, el bien aparente está asociado no a la facultad racional, sino a la desiderativa o, más precisamente, al deseo entendido en el sentido de "apetito" o deseo irracional que, en el pasaje recién citado, se conecta directamente con el "aparecer", no con la creencia u opinión. El bien real corresponde también a una forma de deseo, *i.e.* al deseo que está asociado a la facultad racional que indica qué se debe desear. Aquellos en los que el aparecer y el creer que algo *x* es un bien no coincide, tienen al menos una razón para suponer que, aunque *x* parece un bien, en realidad, no lo es. Finalmente, Aristóteles concluye su crítica a la tesis platónica de la φαντασία como una combinación de sensación y opinión al hacer notar que una opinión se vuelve falsa cuando el hecho que describe se modifica sin que uno lo advierta. O sea, una misma proposición puede ser verdadera en el momento t^1 y falsa en t^2, y la verdad o falsedad de la proposición depende del estado de cosas (πράγματα), *i.e.* de lo realmente existente y de la coherencia o adecuación del contenido de la proposición al hecho que describe.[38] La fantasía, entonces, no puede ser opinión ni sensación, y si no puede ser ninguna de estas cosas por separado tampoco podrá ser una combinación de ellas.[39]

[38] Como en repetidas ocasiones argumenta Aristóteles, el juicio (λόγος) u opinión (δόξα) permanecen sin cambio, pero pueden volverse verdaderos o falsos según sea que coincidan con el estado de cosas (πρᾶγμα), al cual se refieren. O sea, si el estado de cosas cambia sin que uno lo advierta, lo que uno crea o afirme puede volverse falso sin experimentar cambio (cf. *Categorías*, 4a24-35).

[39] El argumento de Aristóteles ha sido interpretado de diferentes maneras. Para una reciente interpretación de la *reductio ad absurdum* que Aristóteles estaría haciendo de la posición de Platón cf. Heil 2003.

Por otra parte, la observación de Aristóteles respecto de los sensibles propios es interesante en el contexto de su epistemología y de lo que podríamos llamar su "filosofía de la mente" porque distingue claramente la facultad sensitiva de la facultad de opinar (que es una forma de pensar), la facultad que más habitualmente refiere a casos que nosotros conectaríamos (como Aristóteles) con lo que llamamos "error", "falsedad", "verdad", etc. Hay un solo caso en el que los sensibles comunes pueden engañarse o estar en el error: cuando de lo que se trata es de establecer qué es el objeto (coloreado, sonoro, etc.) y donde está. La respuesta a la pregunta por el "qué" ya es un juicio, una opinión, una proposición, es decir una aserción significativa que para ser verdadera debe coincidir con el estado de cosas que describe. Pero en ese caso ya estamos en el dominio de una facultad distinta de la sensitiva o perceptiva: la "opinativa", dice Aristóteles (δοξαστικόν; *DA* 413b29-30). Lo que la discusión aristotélica de los "sensibles propios"[40] tiene de interesante a los fines de lo que me propongo mostrar en este capítulo es la conexión necesaria que establece entre el ámbito sensible y el no sensible en el proceso de interpretación que un ser racional hace del mundo. Se trata, en realidad, de un viejo problema que ya viene del platonismo.[41] De hecho, una parte significativa del *DA* puede leerse como un diálogo con Platón y, en algunas secciones específicas, como una discusión crítica a las posiciones platónicas. La observación importante en contra de Platón es en este punto que la facultad sensitiva (y la consecuente sensación que presupone cualquier fantasía) es diferente de la facultad de opinar o de pensar, pero aquella es condición necesaria de esta; esto, como acabo de sugerir, ya lo había advertido Platón, pero Aristóteles pone énfasis en el hecho de que la φαντασία no puede ser una combinación de sensación y opinión por tratarse, según su distinción de las partes del alma, de dos facultades diferentes. Es por eso que aunque una fantasía es diferente tanto de la sensación como del pensamiento (διάνοια), no hay pensamiento sin sensación (αἴσθησις), y sin sensación no hay juicio (ὑπόληψις; *DA* 427b14-16).

A continuación examinaré brevemente la conexión que establece Aristóteles entre los estados afectivos o emocionales y la fantasía, de modo de ver, una vez más, la relación entre sensación, mente y juicio. Cuando el objeto externo de la sensación ha desaparecido, argumenta Aristóteles, las φαντασίαι que produjo permanecen. Cuando somos afectados por nuestras pasiones o estados afectivo-emocionales so-

[40] Cf. *DA* 418a11-17: sensible propio es "aquel que no puede ser sentido-percibido por otro sentido-percepción y respecto del cual no es posible engañarse (o "estar en el error"), como la vista respecto del color, el oído del sonido, el gusto del sabor, [...], aunque puede engañarse (equivocarse) en cuanto a qué es lo separado (*i.e.* el objeto coloreado, o que produce sonido) o dónde se encuentra".

[41] Platón lo discutió con mucho detalle en dos diálogos –*Teet.* y *Sof.*– y Aristóteles lo tiene a la vista permanentemente en *DA*, que puede entenderse mejor si se lo lee como un texto en el que está discutiendo tópicos de escuela, para lo cual es necesario tener presente la discusión platónica en torno del error, la imposibilidad de identificar el conocimiento con la percepción y, al mismo tiempo, la imposibilidad de eliminar los ingredientes senso-perceptivos del conocimiento. Como muestra la discusión y rechazo de Platón de la primera definición de *epistéme* en el *Teet.*, aunque *epistéme* no es *aísthesis*, no hay conocimiento sin *aísthesis*. Más detalles sobre este punto pueden verse en el capítulo 2 de este libro.

mos fácilmente engañados en lo que respecta a nuestras senso-percepciones. Así, por ejemplo, el cobarde es engañado en su miedo, el enamorado en su amor, y cuando hay ocasión de un pequeño parecido el uno cree ver enemigos y el otro a su amada/o. La causa de estas apariciones o representaciones es que la facultad por la cual el sentido dominante juzga (la vista respecto del color o de lo visible, digamos) no es la misma que aquella por la cual las imágenes (εἴδωλα) llegan a nuestra mente (*Sobre los sueños* 460b3-20). Una cosa, entonces, es el sentido, la senso-percepción (αἴσθησις) y otra diferente es la facultad de juzgar. Un punto importante en la investigación psicológica de Aristóteles –que se encuentra estrechamente vinculado con la relación entre juicio y sentido– es el de la separabilidad o no del alma y lo que ello implica en términos de la inmortalidad de la misma y la vida tras la disolución del compuesto, que es el animal. Lo relevante aquí para Aristóteles es si el alma es separable (sin más) o solamente en un sentido conceptual; o sea, el problema es si puede haber una separación "real" del alma (como si el alma fuera una cosa que puedo separar de otra cosa, *i.e.* el cuerpo), o si esa separación no es más que una distinción lógica o conceptual. Dice Aristóteles:

> "el alma es el principio de las facultades ya mencionadas y se define o determina por ellas: por la nutritiva, la sensitiva, la intelectiva, y por el movimiento. Si cada una de ellas es alma o una parte del alma, y si es una parte, si es de un modo tal que es únicamente separable en un sentido conceptual (o definicional: λόγῳ) o también en un sentido locativo (*i.e.* en un sentido "real": τόπῳ), no es difícil de ver en algunas de ellas, aunque en el caso de algunas otras implica una cierta dificultad". (*DA* 413b11-16.)

Los casos en los que "no es difícil de ver" si el alma es separable en sentido conceptual o real son los de vivientes tales como las plantas: si uno corta una planta en pedazos, la planta y los trozos de la planta pueden seguir viviendo (aunque ello solo ocurra por un cierto tiempo). Lo mismo se ve en el caso de ciertos insectos que, aunque sean cortados en trozos, siguen viviendo: cada uno de los trozos conserva la sensación y el movimiento locativo. Y si conservan la sensación, también conservan la fantasía y el deseo (ὄρεξις). Esto es más difícil de constatar en el caso de un insecto, pero la observación de Aristóteles que es importante desde una perspectiva filosófica –y que todavía tiene relevancia para tratar las reflexiones aristotélicas desde un enfoque más contemporáneo– es la tesis de que donde hay sensación, también hay dolor y placer, y donde hay dolor y placer, también hay forzosamente ἐπιθυμία, apetito o deseo irracional (*DA* 413b20-24). Este pasaje constituye un significativo adelanto para mostrar cómo la sensación, en cuanto facultad cognoscitiva, se conecta con el problema de la acción en el caso del humano. Por ahora el problema se queda solamente ahí (Aristóteles lo retoma más tarde en *DA* III 9-11); en este momento de la discusión se concentra en tratar de desentrañar cuál es el único caso en el que es "difícil de ver" el problema de la separabilidad del alma, si se trata de una separación conceptual o real. El único caso en el que la cuestión presenta dificultades es el del intelecto (noàj) o facultad teórico-especulativa (413b25-27: περ᾽ δ τοῦ νοῦ κα᾽ τῆς θεωρητικῆς δυνάμεωj), que "no es para nada claro", señala Aristóteles, y que no solo parece ser un género diferente de alma sino que es posible que él solamente esté separado, como lo eterno lo está de lo corruptible (413b25-27). Como filósofos

deberíamos preguntarnos por qué es posible que "solamente este género de alma" esté separado. Que las dos partes del alma antes mencionadas (nutritiva y sensitiva) no pueden darse separadas (del cuerpo, claro está), es evidente a partir de lo dicho: la nutrición es la nutrición de un cuerpo orgánico, la sensación (que implica dolor y placer corpóreos y apetitos corpóreos) también debe ser la sensación de un cuerpo. Pero el pensar, ¿debe ser el pensar de un cuerpo? Nuestra respuesta, fuertemente condicionada por presupuestos culturales y tradiciones interpretativas, es "no". Hay que advertir, sin embargo, que Aristóteles es quien pone un fuerte énfasis en recordar que el pensar humano es una cierta forma de representación (lo cual es lo mismo que decir que entre pensamiento y sensación hay conexión), y quien sugiere ahora que "es posible que ese género diferente de alma que tiene que ver con las actividades del pensar" se dé o exista en forma separada. Uno puede admitir, con Aristóteles, que el pensar es una cierta forma de representación (φαντασία) y, si es así, también deberá aceptar que las actividades intelectuales tienen una conexión con la sensación, pero sin olvidar, claro está, que el pensar no es pura representación ni pura sensación. En el mejor de los casos uno debería entender que la sensación y la representación no son más que condiciones necesarias del pensar humano (nunca suficientes); y esto es así porque nuestro pensar se da en un cuerpo, *i.e.* en un organismo vivo –o sea que "cuerpo" debe entenderse como "cuerpo orgánico"–, lo cual muestra que en un ser humano no hay pensamiento sin cuerpo con todo lo que el mismo implica: sensación (αἴσθησις) y, en general, estados afectivos (πάθη). Obviamente, esto no significa que el pensamiento o, en general, los "estados mentales" puedan reducirse a procesos meramente fisiológicos, pues el cuerpo o lo corpóreo no garantiza por sí solo el funcionamiento del pensamiento. Aunque lo corpóreo (y las actividades perceptivas a ello vinculadas) es condición necesaria del pensar, no es nunca condición suficiente.[42]

Concentrémonos ahora en la sensación y, por tanto, en lo que Aristóteles llama "alma sensitiva y facultad sensitiva", para ver si eso nos permite avanzar en el esclarecimiento del problema del pensamiento, su separabilidad, y su relevancia en la teoría aristotélica de la acción. En un breve pero significativo pasaje de *DA* II 2 Aristóteles sostiene lo siguiente:

> "lo animado se distingue de lo inanimado por el hecho de vivir. Pero como la expresión 'vivir' se dice de muchas maneras, aun en el caso de que el viviente tenga solamente una de estas cosas –intelecto, sensación, movimiento y reposo según el lugar, y además movimiento como el que se da en la alimentación, el decrecimiento y el crecimiento– decimos que vive. Es por eso que también todas las plantas parecen estar vivas pues, evidentemente, tienen en sí mismas una capacidad y un principio tal gracias al cual admiten crecimiento y decrecimiento según los lugares contrarios [...]; el animal lo es primariamente debido a la sensación" (*DA* 413a21-28; 413b1-2.)

[42] Hay varios pasajes en *DA* (y en *Met.* XII) en los que esto resulta bastante evidente (a modo de ejemplo, cf. *supra* n.1 y 9, y los pasajes allí citados). Creo que ese tipo de observaciones ayudan a entender por qué razón no hay un apoyo firme en los textos para sugerir que la filosofía aristotélica de la mente puede ser entendida en clave funcionalista, como la interpretan Putnam y Nussbaum (1992).

O, dicho de otra manera, si *x* es animal, *x* tiene sensación, no importa que *x* no pueda moverse locativamente o cambiar de lugar; es por eso que, aunque las plantas pueden ser llamadas "vivientes" (ζῷα), no pueden ser llamadas "animales" (ζῷα). Ahora bien, el tacto (ἁφή), piensa Aristóteles, es el sentido (αἴσθησις) primario en todo animal (*DA* 413b2; 414b3). Un animal puede carecer de otros sentidos, pero no de tacto. La idea parece ser que el tacto es la base de la vida sensitiva porque es a través de él que el animal experimenta placer y dolor, lo cual remite de modo directo el problema al plano del deseo (ὄρεξις) en general, y del apetito (ἐπιθυμία), en particular. Si se da la facultad sensitiva (αἰσθητικόν), también se da la desiderativa (ὀρεκτικόν), pues ἐπιθυμία, θυμός, y βούλησις son deseo, o formas del deseo (*DA* 414b1-3). El aspecto importante de toda esta explicación es que los vivientes que tienen tacto, también tienen deseo (*DA* 414b15ss.). Esta observación es importante para ver cómo introduce Aristóteles el problema del deseo en el ser humano y cómo lo analiza en el contexto de la explicación de la acción. Su insistencia en su tesis de que el tacto es el sentido básico es reiterada; llega incluso a decir que "sin lo táctil no se da ninguno de los demás sentidos, en tanto que el tacto sí se da sin los demás sentidos" (415a4-5). La "prueba" de esta afirmación es que, aunque muchos animales no tienen vista, oído u olfato, no carecen sin embargo de tacto (esto último no está dicho así en el texto pero se sigue de lo anterior). El énfasis está puesto en lo que se deriva del tacto en el plano del deseo y, en general, de los apetitos, que son condiciones del ser vivo entendido como animal.

IV. De la facultad sensitiva a la acción

DA III 9-11 constituye un apretado resumen de teoría aristotélica de la acción; estos pasajes presuponen las detalladas discusiones sobre la sensación y la representación, así como la conexión de estas facultades con el intelecto o la actividad de pensar. Todas estas facultades, pero sobre todo la representación y el intelecto, pasan a desempeñar ahora un papel relevante en la explicación de la acción. Aristóteles comienza por recordar que el alma de los animales se ha definido de acuerdo con dos facultades, capacidades o poderes (δυνάμεις): la discernidora (κριτικόν; κρῖνον, que compete no solo a la sensación sino también al pensamiento) y la que pone en movimiento con un movimiento locativo. Lo primero es relevante para advertir de qué modo se articula la capacidad discernidora en dos planos que, para el humano, son casi inseparables: el sensitivo-perceptivo, por un lado, y el intelectual-racional, por el otro;[43] lo segundo, porque la acción es un cierto tipo de movimiento (*DA* 432a15-17). Inmediatamente Aristóteles vuelve a recordar su distinción inicial de alma nutritiva y sensitiva, y ahora agrega la "representativa" (φανταστικόν), con lo cual el esquema originario parece complicarse, pero que habría que incluir como una división de la sensitiva, no solo para evitar complicaciones innecesarias sino porque, como Aristóteles ya ha dicho reiteradamente, aunque una fantasía no es una sensación, sin sensación no hay fantasía, de modo que lo φανταστικόν no puede entenderse como una facultad

[43] Para la αἴσθησις como "facultad o capacidad connatural discernidora" cf. *An. Post.* 99b35.

diferente de la sensitiva.[44] De modo que, aunque sensación y fantasía son cosas diferentes, se encuentran estrechamente vinculadas. Lo que es interesante para nuestro propósito en esta sección es la dificultad que ve Aristóteles respecto del alma sensitiva, "que no podría considerarse con facilidad ni como racional ni como irracional" (*DA* 432a30-31). Y ello es así porque, aunque parece distinguir una nueva parte del alma (la desiderativa; ὀρεκτικὸν), que parece ser diferente de todas las demás tanto en su definición como en lo que se refiere a su poder o capacidad (*DA* 432b3-4), habría que considerarla estrechamente asociada, de nuevo, al alma sensitiva, que es la sede del deseo y de la capacidad de sentir, entendido dicho sentir en términos de dolor y placer o, en general, de estado afectivo.[45] La tesis de que el deseo o anhelo racional (βούλησις) surge en la parte calculadora del alma racional muestra en qué sentido hay una forma de deseo que, aunque puede asociarse a lo racional, no es razón; la afirmación de que el apetito (ἐπιθυμία) y el impulso colérico (θυμός), por otra parte, surgen en el alma irracional señala de qué modo puede concebirse una forma de deseo que se da vinculada a lo irracional pero que no es irracional en el sentido en que lo es alguien que, por naturaleza, es racional pero no hace uso de su capacidad racional. Se trata de dominios distintos que, sin embargo, pueden asociarse para dar lugar a una explicación coherente (*DA* 432b5-6). Quiero decir, el ser humano, igual que las bestias, tiene apetitos; desde el punto de vista estrictamente fisiológico un humano no es muy diferente de un buey. Cuando Juan tiene sed el apetito le dice "¡bebida!", cuando tiene hambre "¡comida!"; la diferencia esencial entre el humano y el buey es que en tanto este no retrasa la satisfacción del deseo ni está interesado por el modo en que satisface el deseo, aquel, en cambio, no solo puede retrasar la satisfacción de una necesidad fisiológica, sino que además es capaz de planear el modo en que llevará a cabo la satisfacción de su deseo. Para retomar un ejemplo que usé en el capítulo anterior, en un día de calor un hombre y un buey que ven un espejo de agua pueden encontrar dicho espejo de agua como algo deseable. Pero si el hombre tiene una evidencia mínima de que ese líquido puede estar contaminado, será capaz de demorar la satisfacción del deseo. Por ejemplo, si el agua presenta un color turbio, emite un olor fétido o si se presenta cualquier otra indicación de esta índole, el agente racional debería ser capaz de retrasar o mediatizar la satisfacción del deseo y decidir no beber el agua. La facultad "que pone en movimiento con un movimiento locativo" al animal es también relevante en la explicación de la acción porque el movimiento locativo es siempre en vista de algo (*i.e.* es un movimiento intencional) y se da junto con representación y deseo. Es un hecho, hace notar Aristóteles, que nada se pone en movimiento si no desea o evita algo, salvo que lo haga a la fuerza (*DA* 432b14-17). Se trata de una facultad, entonces, que solamente pueden tener los animales y,

[44] Como el mismo Aristóteles recuerda en otro lado, la capacidad representativa (o imaginativa: τὸ φανταστικόν) y la desiderativa (τὸ ὀρεκτικόν) son "una y la misma" que la parte perceptiva del alma, aunque son "diferentes en su ser" (*Sobre los sueños* 459a15-17; *DA* 431a12-14). Véase también Morel 2006: 64, n.43.

[45] Que la facultad de desear debe entenderse en estrecha conexión con la parte sensitiva del alma lo sugiere, de nuevo, el propio Aristóteles cuando señala que, si se da la facultad sensitiva, también debe darse la desiderativa, por cuanto el apetito, el impulso y el anhelo (racional) son tipos de deseo (*DA* 414b1-2).

entre ellos, de un modo mucho más sofisticado, el ser humano que, además de esa facultad capaz de ponerlo en movimiento como "animal", está dotado de capacidades intelectuales que le permiten evaluar las situaciones concretas de acción y que, en ese proceso evaluativo, es capaz de tomar distancia respecto de lo que se le presenta o aparece (φαίνεται) como bueno en el corto plazo porque es placentero, pero que no necesariamente es efectivamente bueno; para serlo, debería continuar siendo bueno (y benéfico) en el mediano y/o largo plazo. Y ello es así no solo porque está dotado de razón, sino también porque tiene "conciencia del tiempo" (χρόνου αἴσθησιν; cf. *DA* 433b6-10).[46] Y esta conciencia del tiempo está asociada a la facultad racional que "ordena resistir a causa del futuro", en tanto que el apetito irracional opera teniendo en cuenta solamente lo inmediato, lo cual, a su vez, está vinculado con lo placentero que se identifica con lo que es bueno en sentido estricto por el mero hecho de que es agradable o placentero en el momento presente (*DA* 433b8-10).

Hacia el final de *DA* III 9 Aristóteles introduce la segunda facultad que, junto a la desiderativa, será responsable de poner en movimiento al "animal" humano: el intelecto, aunque no el intelecto teórico –que no es capaz de teorizar nada práctico o realizable y que, por sí solo, no mueve nada–, sino el intelecto práctico, es decir aquel que opera en vistas de algo (432b26-28). El intelecto práctico hace un cálculo racional en vista de un fin; tanto el deseo como el intelecto práctico son principios del movimiento pues lo que es objeto de deseo pone en movimiento y es así que el pensamiento (práctico) también mueve, porque su punto de partida es el deseo (*DA* 433a13-20). Para volver a nuestro ejemplo del hombre en el día de calor: puede ocurrir que, a pesar de la alta temperatura, el sujeto haya tomado la precaución de llevar una botella de agua para saciar su sed previendo que el calor despertaría su sed. Así, aunque ve el espejo de agua, esta no constituye un objeto de deseo para él pues puede satisfacer su sed si bebe de su botella, que es una fuente de agua confiable. El cálculo racional que el agente lleva a cabo gracias a su pensamiento práctico no se activa si no hay un genuino objeto de deseo que funcione como punto de partida del intelecto del sujeto. Es en este sentido que Aristóteles corrige su tesis inicial de que son dos los factores que ponen en movimiento al animal y prefiere argumentar a favor de que el motor es, en realidad, uno solo: la facultad desiderativa (τὸ ὀρεκτικὸν). Su razón más fuerte para este cambio es que, como queda dicho, sin deseo el intelecto no mueve nada; y esto puede constatarse tanto cuando se trata

[46] Se podría objetar que ni en este ni en ningún otro pasaje de Aristóteles αἴσθησις significa "conciencia". Aristóteles, en efecto, todavía no tiene la palabra técnica para "conciencia" (συναίσθησις), tan frecuente en el griego filosófico posterior a Aristóteles (cf. Alejandro de Afrodisia, *De anima* 65, 8. Plotino, 4.4 45; 5.3 2. Epicteto, *Diss.* 1.2, 30; 2.11, 1). Aunque συναίσθησις (y el verbo correspondiente: συναισθάνεσθαι) aparece unas pocas veces en los textos aristotélicos (*EN* 1170b9-10; EE 1244b25; 1245b22-24), no tiene todavía el sentido técnico de "conciencia", sino el sentido más general de "percepción compartida" (una excepción a esto tal vez podría ser *EN* 1170b4-5, donde Aristóteles habla de los hombres buenos como "aquellos que se complacen con la conciencia de lo que por sí mismo es bueno"; συναισθανόμενοι γὰρ τοῦ καθ' αὑτὸ ἀγαθοῦ ἥδονται). Sin embargo, cuando Filópono comenta *DA* 433b6-10 habla de χρόνου συναίσθησις, no de χρόνου αἴσθησις (cf. Filópono, *In Arist. De anima* 586, 21-23. Lo mismo hace Simplicio en su comentario (cf. *In Arist. De anima* 299, 35).

de deseos racionales como de deseos irracionales operando en el agente: cuando un agente se mueve según un cálculo racional correcto, también lo hace según un deseo racional.[17] Pero el deseo también puede mover en contra del cálculo racional, en cuyo caso el deseo que pone en movimiento al intelecto ya no será un deseo o anhelo racional (βούλησις), sino un apetito (ἐπιθυμία; *DA* 433a22-26).

Como ya he adelantado en el capítulo anterior, las consecuencias que tiene esta sofisticada teoría del deseo y de la racionalidad práctica son decisivas en la explicación de los diferentes tipos de acción y de los diferentes tipos de caracteres correspondientes: virtuoso, continente, incontinente e intemperante. Y es a propósito de la distinción de los tipos de deseo y de la posibilidad de que el deseo –y la representación, que también es capaz de mover; *DA* 433a20; a26– pueda ser correcto o incorrecto que aparece la distinción entre tipos de bien en el contexto del *DA*: el objeto de deseo (ὀρεκτόν) siempre pone en movimiento, pero dicho objeto de deseo puede coincidir con el bien real o con el bien aparente, y debe tratarse siempre de un bien práctico o realizable (πρακτόν) en el curso de una vida humana, *i.e.* debe tratarse del bien que puede ser de otro modo (*DA* 433a26-30). El pasaje es lo suficientemente potente desde el punto de vista filosófico y, al mismo tiempo, sintético como para sugerir varias lecturas e interpretaciones. Por ejemplo, ¿qué hace que *x* sea objeto de deseo para el agente *y*? ¿O es que hay objetos que son siempre deseables, sin importar la calidad de las disposiciones habituales del agente ni la circunstancia en que se encuentra en un caso concreto? Si lo que he estado sugiriendo desde el capítulo anterior es plausible, habría que responder que no cualquier agente desea cualquier cosa o, dicho de otro modo, que no cualquier objeto constituye un genuino objeto de deseo para cualquier agente. En realidad, esto forma parte de las indicaciones que hace el propio Aristóteles cuando en *EN* (1113a31) dice que, según sea el tipo de disposición habitual del carácter (ἕξις) que tenga el agente, así también será lo que se le aparece como bueno o deseable. El virtuoso aristotélico tiene, como cualquier otro agente racional, apareceres o apariencias (φαντασίαι) de lo que es bueno, pero lo que se le (a)parece es lo que es verdadero (τἀληθές; *EN* 1113a29-31), y ello es así no solo por la calidad de sus estados disposicionales, sino también por la calidad de sus capacidades cognitivas. Como vimos, Aristóteles sostiene que aquello que se le aparece a un agente como objeto de deseo, se le aparece como tal porque cree que es bueno (*DA* 433a27-30), de donde se sigue que el entrenamiento apropiado de las capacidades cognoscitivas y, en el plano práctico en particular, de las virtudes intelectuales y, entre ellas, de la prudencia garantizarán que los apareceres que el sujeto identifica con el bien coincidan efectivamente con el bien. Según sea el modo en que cada uno haya entrenado y formado sus estados habituales y sus capacidades intelectuales, así también será el objeto de deseo que, en la explicación aristotélica, debería coincidir con el bien real, nunca con el bien aparente. No es que, necesariamente, toda vez que algo se presenta o aparece como bueno en lo inmediato deba ser rechazado; ocurre sí que, en la mayor parte de los casos, lo inmediato se aparece como placentero y eso solo a veces le basta al agente

[17] O sea, cuando sigue una "razón verdadera" que concuerda con un "deseo recto". Estas son dos condiciones imprescindibles para que haya "verdad práctica" (cf. *EN* 1139a23-31).

para considerarlo bueno. Pero ese es el caso típico del sujeto cuyas disposiciones habituales no están correctamente entrenadas, ni sus capacidades intelectuales apropiadamente desarrolladas. El "agrado", "gusto" (en el sentido de "llevo a cabo *x* porque me gusta") o "placer" no son nunca considerados por Aristóteles como criterios racionales apropiados para seguir un curso de acción.

El siguiente tema que querría desarrollar brevemente en esta sección del presente capítulo es el de la llamada "representación racional o deliberativa", que es introducida hacia el final de *DA* III 10 y retomada en III 11. Como ya hemos visto, lo que pone en movimiento al intelecto y al animal en general es el objeto de deseo (ὀρεκτόν); pero la representación o fantasía también mueve, y cuando lo hace no lo hace sin deseo. Aristóteles argumenta que el objeto de deseo mueve sin ser movido, "porque es inteligido o representado" (*DA* 433b12: τῷ νοηθῆναι ἢ φαντασθῆναι). O sea, el objeto de deseo puede ser pensado, imaginado o representado como siendo tal o cual; pero de nuevo, el modo en que cada agente piense o se represente su objeto de deseo, dependerá del modo en que se encuentren sus disposiciones habituales y sus capacidades racionales: si sus facultades racionales se encuentran correctamente desarrolladas o entrenadas, el modo en que piense o se represente el objeto de deseo será el apropiado y eso será una "representación racional o deliberativa" apropiada, un tipo de representación privativo de los seres humanos. La representación sensible –de la que Aristóteles ya ha hablado in extenso en *DA* III 3-5– se da en los demás animales; la deliberativa en cambio solo en los que son capaces de hacer cálculos racionales, *i.e.* en los seres humanos. Porque si uno va a llevar a cabo un curso de acción u otro, eso ya es un cálculo racional (λογισμός); la representación deliberativa, entonces, es la que se da en un proceso de investigación de los medios que conducen a ciertos fines. Pero, ¿por qué habría de intervenir en este proceso un cierto tipo de representación o fantasía? Recordemos que para Aristóteles el pensar humano es un pensar representativo, y un cálculo racional es un tipo de pensamiento (pensamiento práctico, claro está).[48] Debe haber, entonces, asociado al cálculo racional como forma de pensamiento práctico un cierto tipo de fantasía o representación que, habida cuenta del tipo de pensamiento de que se trata, deberá tener también una cualidad particular: no podrá ser una fantasía sin más, pues el pensamiento práctico piensa o planea cursos de acción en los que hay involucrados aspectos evaluativos que hacen perseguible un curso de acción y evitable otro. Por eso la fantasía debe ser "racional" o, como el propio Aristóteles refina la expresión, "deliberativa" (βουλευτική), una "fantasía práctica" que se ajusta al pensamiento práctico que planea un curso de acción. La fantasía deliberativa, entonces, debe ser el trasfondo sensible o perceptivo propio de la razón práctica. Los cursos de acción son siempre dos o más, y el agente es el que tiene que deliberar sobre cómo y por qué medios lograr el fin (cf. *EN* 1112b15ss). Pero uno no puede elegir más que un curso de acción y es así como el agente establece la medida "con una sola cosa", pues persigue lo que, luego de una evaluación racional, resulta lo más importante o

[48] Como recuerda Rodier (1985: 552), la imaginación o representación deliberativa es la que acompaña en los seres racionales la investigación de los medios que conducen a los fines y tiene que ver con la razón práctica.

significativo para su vida práctica. Pero eso no es más que producir una representación a partir de multiplicidad de representaciones, es decir, se trata de una síntesis que unifica la multiplicidad de posibilidades que se le presenta al agente racional como vías plausibles o razonables, de modo de encaminar su acción y, en general, su vida práctica en una dirección determinada (*DA* 434a5-10).

V. El "sentido general" (κοινὴ αἴσθησις): ¿es una facultad independiente de los cinco sentidos o es otro modo de hablar de la facultad sensitiva?

Luego de que Aristóteles ha tratado de un modo bastante detallado lo relativo a la αἴσθησις (como un cierto tipo de afección –alteración–, y como la capacidad de recibir las formas sensibles sin la materia), introduce el difícil tema del llamado "sentido común o general" (cf. *DA* III 1-2). En *DA* II 6 argumenta que las cualidades sensibles (o "los sensibles") se relacionan con los sentidos καθ' αὑτά, "por sí", o sea, el uno se define en referencia al otro; *i.e.* lo sentidos individuales se definen por referencia a sus objetos (*DA* 418a8-12).[49] Es probable que Aristóteles no haya estado particularmente interesado en definir los objetos del sentido por referencia a los sentidos (en las caracterizaciones que hace de color, luz, sonido, olor, sabor, calor, frío, etc. muy rara vez menciona los sentidos: *DA* 418b9-10, b16-17, b20; 419a9-11, 420a8-9). Sabemos también que para Aristóteles cada sentido (especial o específico) tiene un órgano del sentido (u órgano sensorio: αἰσθητήριον) que le es propio: vista-ojo, audición-oído, olfato-nariz, tacto-(carne), gusto-lengua. En repetidas ocasiones y casi al pasar señala que, aunque cada sentido tiene su órgano sensorio correspondiente, los sentidos están comunicados (o "unificados") gracias a un "sentido común o general" que opera como una suerte de "centro de control" de la percepción; dicho "sentido común" tendría la función de unificar la experiencia perceptiva.[50] Uno de los problemas de fondo aquí es averiguar si se trata de una facultad independiente y/o diferente de los cinco sentidos o no; los textos no son del todo claros en este importante detalle y han suscitado las más diversas interpretaciones.[51] Varios intérpretes recientes han rechazado enérgicamente que pueda tratarse de una facultad independiente. Pero como vamos a ver, hay razones para pensar que Aristóteles estaría dispuesto a aceptar que se trata de una facultad independiente que, de todos modos, nunca terminar de explicar suficientemente. En cualquier caso, las referencias que hay al "sentido común" en los textos aristotélicos son siempre breves, menciones al pasar a propósito de otra cosa, y no constituyen una discusión ordenada y sistemática de un tema que para nosotros es de relevancia: la posibilidad de que Aristóteles ya haya visualizado la idea de que debe existir una facultad capaz de dar unidad a la experiencia perceptiva.

[49] Cf. *An. Post.* 73a34-b24, donde desarrolla otros sentidos de la expresión "por sí".

[50] Cf. *DA* 425a27. La sensación (αἴσθησις) es entendida como un cierto término medio (μέσον; μεσότης) o proporción (λόγος) que debe mantenerse para que pueda darse la sensación o percepción (*DA* 424a4-6; 29-32).

[51] Cf. Welsch (1987: 324-325; 327-328 y, en especial, 356-375), quien propone lisa y llanamente la eliminación de la llamada "doctrina del sentido común" y sugiere, en cambio, una "doctrina de la unidad de lo sensorial" (una idea que, en cierto modo, ya había sido adelantada por Rodier; cf [illegible] n.56). Sobre el particular cf. también Everson 1997: 155-56.

Cito completo el pasaje clave en el que se introduce el problema:

> "Ahora bien, cada sentido se refiere al sensible respectivo, y cada sentido está presente en el órgano sensorio en cuanto órgano sensorio, y discrimina (κρίνει) las diferencias del sensible respectivo; por ejemplo, la vista blanco y negro, el gusto dulce y amargo. De este mismo modo sucede también en el caso de los demás [sentidos]. Pero dado que también discriminamos (κρίνομεν) 'blanco' de 'dulce' y cada una de las [demás cualidades] sensibles entre sí, ¿con qué[52] percibimos que son diferentes? Tiene que ser, sin duda, con la αἴσθησις (sensación, percepción), pues [se trata de cualidades] sensibles. De aquí también se hace evidente que la carne no es el órgano sensorio último, pues si lo fuera lo que discrimina mismo tendría que estar en contacto [con el objeto sensible]. No es posible, entonces, discriminar por medio de [dos facultades] separadas (por ej., por el gusto y la vista) que dulce es diferente de blanco, sino que ambas [cualidades, *i.e.* dulce y blanco] deben ser evidentes para una [facultad] única. [Porque la suposición de que dos facultades separadas pudieran discriminarlas] sería como si yo percibiera una [de las cualidades] y tú la otra, y [en ese caso] sería manifiesto que son diferentes la una de la otra. Pero es una sola cosa la que tiene que decir que son diferentes, pues 'dulce' es diferente de 'blanco'. [Lo que] dice [la diferencia], por tanto, es algo idéntico (*i.e.* uno), de modo que, como lo dice, así también lo piensa y lo percibe". (*DA* III 2, 426b8-22.)

Este texto está lleno de dificultades; a la habitual prosa aristotélica ultra-sintética hay que agregar la dificultad del problema. Aristóteles plantea dos dificultades que tienen el carácter de verdaderas aporías:

(i) si cada sentido, presente en su respectivo órgano sensorio, discrimina las diferencias que pertenecen a su objeto sensible, y si también discriminamos blanco de dulce (*i.e.* tipos de cualidades: no es lo mismo una cualidad gustativa que una cualidad visual), la pregunta es "¿cuál es la facultad por la cual percibimos que estamos viendo o estamos oyendo?" Aristóteles responde "sin duda (δή) debe ser por medio del "sentido" (αἴσθησις), porque se trata de objetos-cualidades sensibles. Pero

(ii) ¿en qué consiste ese "sentido"? O sea –esta es la segunda dificultad–, "¿cuál es la facultad con la cual distinguimos colores de sabores?" Para retomar el ejemplo de Aristóteles, la diferencia entre "dulce" y "blanco" no es posible discriminarla (juzgarla) por medio de dos facultades separadas (gusto y vista), sino que esas dos cualidades deben ser evidentes a una facultad única y, al mismo tiempo, unificadora. O sea, el gusto discrimina "dulce", la vista "blanco", pero que lo blanco es diferente de lo dulce (o sea, el hecho de que la cualidad X es diferente de la cualidad Y) no lo distingue o discrimina ninguna de esas dos facultades separadas, sino que tiene que ser lo que es capaz de hacer una facultad única que está por debajo de los sentidos particulares o, más precisamente, debe tratarse de una facultad que cualquier sentido particular tiene que presuponer y, por lo tanto, está a la base de cualquier sentido. Este pasaje también es

[52] Leyendo τίνι con los MSS UXT. Sobre las dificultades textuales de este importante pasaje cf. Kahn, 1979: 10, n.26. Véase también Welsch 1987: 310, que también sigue esta lectura.

muy significativo para advertir el énfasis que Aristóteles pone en lo que podría llamarse "percepción interna"; se trataría de una suerte de teoría introspectiva (en ciernes) de la αἴσθησις (una teoría no formulada de modo explícito, pero sugerida), que se distingue claramente de un enfoque más "objetivo" o meramente biológico-fisiológico, que es el enfoque que en el *DA* se enfatiza en la explicación del funcionamiento de los sentidos particulares, en general, de qué es lo que pasa cuando se da un acto de percepción tratado desde un punto de vista meramente fisiológico.

La pregunta de Aristóteles no es "¿cómo discriminamos la vista del tacto"?, sino "¿cómo discriminamos blanco de dulce?" La solución a la dificultad, en la interpretación tradicional, consiste en decir que los sentidos particulares no son, en último término, facultades independientes, sino que, aunque en cierto modo son independientes, constituyen también aspectos de un solo sentido o facultad sensitiva que convergen en un punto: el sentido común o general, otra forma de hablar de "la facultad sensitiva-perceptiva" (τὸ αἰσθητικόν). Cuando el sujeto percipiente dirige su atención hacia fuera, los sentidos singulares aparecen distintos unos de otros, funcionando según su propia facultad que, a su vez, se dirige a su sensible propio, operando a través de su propio órgano sensorio. Cada órgano sensorio es el canal o vía corpórea que tiene cada sentido (esto sería lo que podríamos llamar la "función externa del sentido": la operación de los sentidos especiales o particulares que suministran información al sujeto percipiente a través de diferentes canales: vista, oído, gusto, tacto, olfato. Pero cuando el sujeto percipiente fija su atención en su interior, se produce un cierto proceso de reflexión interno que le permite advertir que los sentidos en realidad convergen en una especie de centro de control: la actividad unificadora y discriminadora de una sola facultad. Este "centro de mando o de control" también es para Aristóteles αἴσθησις, "conciencia", y es gracias a esa convergencia en ese centro que los sentidos particulares son capaces de compartir en la κοινὴ αἴσθησις los mismos sensibles comunes y de percibir los objetos de uno y otro sentido en un acto simultáneo único.

En realidad, una parte importante de lo que he dicho es un poco especulativa de mi parte, porque en *DA* Aristóteles solamente presenta el problema pero no lo desarrolla en detalle ni lo resuelve. La explicación de la importancia de una facultad unificadora del sentido la da Aristóteles en los *Parva Naturalia*, sobre todo en *De sensu* 7.[53] Pero en este pasaje de *DA* sugiere que esa facultad unificadora del sentido tiene las siguientes funciones:

(1) percibir los sensibles comunes,

(2) conformar la unidad de lo sensitivo (*i.e.* la conciencia que percibe a través de los sentidos y de las sensaciones propias de cada sentido), y

(3) conectado con el punto anterior, proveer al sujeto percipiente o sentiente la conciencia de su percepción. Esta última función, sin duda, no puede proceder de cada sentido particular en cuanto tal, porque cada sentido particular solamente se refiere a la sensación del sensible propio. El hecho de que la dificultad que

[53] Aristóteles *De sensu*, 449a5-20 (citado y analizado más abajo).

introduce Aristóteles en *DA* III 2 ("¿mediante qué cosa –¿facultad?– percibimos que estamos viendo u oyendo?") quede sin solución aparente ha dado lugar a que algunos intérpretes digan que la facultad de la vista (*i.e.* el sentido de la vista) que "está presente" en el ojo (o sea, localizada en el ojo en la medida en que la visión –que es el sentido o sensación en acto– se da a través del órgano sensorio) es inmediatamente conciente de sí misma y no precisa de un modo más elevado o general de percepción.[54] Pero, como sugiere Rodier en su todavía útil comentario al *DA*, "no es en cuanto sentido especial y diferenciado que el sentido de la vista nos da conciencia de la visión; más bien; lo hace en la medida en que participa de las características comunes a toda sensibilidad".[55]

La dificultad es originalmente planteada (en el pasaje que cité textualmente al comienzo) en los siguientes términos: los objetos de sentidos diferentes deben ser sentidos-percibidos por una facultad única; pero Aristóteles no define esta facultad ni aclara en qué consistiría su relación con los sentidos particulares; solamente nos dice que se trata de una sola cosa (¿facultad?), "una e indivisible, pero separada en su ser" (*DA* III 2, 427a2-5; III 7, 431a20ss.).[56] O sea, en la medida en que esa facultad se considera en relación con su objeto, tal como se la formula en la definición de un sentido particular. Pero cuando se propone explicar esa unidad y pluralidad simultáneas de las que habla en *DA* III 7 pone una analogía matemática: esa "facultad" es una e indivisible, tal como el punto geométrico que separa dos segmentos de una línea pero tomado dos veces como punto final de cada línea. Dice Aristóteles:

> "Tal como al que algunos llaman 'punto', en cuanto es uno y dos [al mismo tiempo], también es así divisible,[57] [así también] lo que discrimina es uno y simultáneo[58] en cuanto indivisible, pero en tanto es divisible, usa dos veces el mismo punto simultáneamente. Pues bien, en cuanto usa dos veces el [punto] límite, también discrimina dos cosas separadas[59] de un modo separado. Pero en cuanto [lo usa como] uno, es uno y simultáneo" (*DA* 427a10-14).

Una explicación más o menos plausible de este críptico pasaje de la analogía matemática con el sentido común podría ser la siguiente: la facultad común[60] o sentido

[54] Block, 1961: 62 (citado por Kahn 1979)

[55] 1985: 266.

[56] El sentido común, indica Rodier (1985: 266), es la condición de los sentidos especiales y se encuentra en cada uno de ellos. Esta es, obviamente, la manera más económica y probablemente más sensata de resolver el problema de si el sentido común es o no una facultad independiente de los cinco sentidos.

[57] Ross agrega καὶ ἀδιαίρετος.

[58] Es decir, discrimina al mismo tiempo.

[59] Ross atetiza κεχωρισμένα, pero prefiero mantener la expresión con Rodier (1985: 396) y con Movia 2003 *ad locum.*

[60] Cf. Aristóteles, *Sobre el sueño y la vigilia*, 455a12-22: "Pues bien, en cada sentido hay algo que le es propio y algo que le es común (propio de la vista es, por ejemplo, el ver, del oído el oír, y del mismo modo sucede con cada uno de los demás [sentidos]); y también hay una facultad común (κοινὴ δύναμις) que acompaña a todas, con la cual uno percibe que ve y oye (pues uno no ve que ve con la vista, ni es con el gusto ni con la vista, ni con ambos, que uno discierne

común es como un punto de una línea.[61] Ahora bien, un punto puede considerarse de dos maneras: como uno o como dos, ya que el punto puede usarse como límite o "punto límite" entre dos segmentos o secciones de una línea: [62]



Es en este sentido que el punto es uno y doble, pero en respectos distintos; en cuanto unidad que por sí mismo es, el punto es "indivisible". O sea, el punto es uno en número, pero en cuanto a su función puede ser doble: puede ser el fin de una sección de la línea y el comienzo de otra. En un contexto diferente la analogía matemática sirve también para explicar el problema del tiempo; en efecto, en su explicación del tiempo y sus partes "el ahora" es un punto que distingue lo anterior de lo posterior pero que no es parte del tiempo: "El ahora –argumenta Aristóteles– no es parte del tiempo, pues la parte mide <el todo> y este debe componerse de partes. Pero el tiempo no parece componerse de ahoras". (*Fís.* 218a6-10.)

O sea, el ahora tomado como instante presente es inextenso, igual que el punto, y por tanto, indivisible como el punto. En el sentido de "instante presente", no de lapso, el ahora es como el punto y por eso no puede ser parte del tiempo, sino lo que determina lo anterior y lo posterior; existe en cuanto lo anterior y lo posterior es numerable (*Fís.* 219b25). Pero el ahora no mide el tiempo (con lo cual no es una parte de él) y el tiempo no es un compuesto de ahoras. Aristóteles sostiene que el ahora no puede ser parte del tiempo porque (i) cualquier parte debe medir la totalidad, y (ii) porque el ahora es, en realidad, aquello que delimita el pasado y el futuro (*Fís.* 218a6-10). Lo mismo sucede con la analogía del punto para explicar el sentido común: el punto es uno en número, pero en cuanto a su función puede ser doble: puede ser el fin de una sección de la línea y el comienzo de otra. La pregunta

y es capaz de discernir que las cosas dulces son diferentes de las blancas, sino con alguna parte común a todos los órganos sensorios). Hay, en efecto, un solo sentido (μία αἴσθησις) y un solo órgano sensorio dominante (τὸ κύριον αἰσθητήριον ἕν), aunque el ser del sentido es diferente para cada género, *i.e.* para el sonido y el color". Para un comentario de este pasaje cf. Welsch 1987: 338-340, 351-355.

[61] En *DA* III 7 vuelve a usar lenguaje geométrico: "como el caso del aire, que afecta la pupila de un modo determinado, y la pupila <afecta> a otra cosa –con la audición ocurre del mismo modo– pero el término último es uno solo, es decir que es un medio único (o "término medio"), pero su ser es múltiple [...]. En cuanto a aquello con lo cual <el alma> distingue en qué difiere lo dulce de lo caliente, también se ha tratado antes, pero debemos tratarlo también en lo que sigue. Es, en efecto, una cierta unidad, y lo es en el sentido en que lo es el límite. Y estas cosas, siendo una por analogía y en número, son cada una respecto de cada una como aquellas cosas (*i.e.* las cualidades "dulce", "caliente") lo son una respecto de la otra" (431a17-22).

[62] Como sugiere Simplicio (*In de An.* 201, 5), lo que Aristóteles está indicando en su analogía es el punto que determina dos segmentos de una línea. Del mismo modo, "el alma sensitiva, que al mismo tiempo conoce dos objetos sensibles, es una e indivisible, porque lo que discrimina (τὸ κρῖνον) ambas cosas a la vez también es uno. Pero en cuanto es divisible, usa a la vez dos veces el mismo instante (δὶς τῷ αὐτῷ χρῆται σημείῳ ἅμα), por cuanto opera en el ahora también a la vez según razones diferentes" (*In de An.* 201, 8-12). Cf. también Rodier 1985: 394 y Aristóteles, *Fís.* 263a23-31 con mi comentario en Boeri 2003b: 250-252. Sobre el "modelo del punto" véase también Welsch 1987: 315-318.

ahora debería ser cómo contribuye la analogía a explicar que "lo que discrimina (*i.e.* en el caso de esa facultad) es uno y simultáneo" (*i.e.* discrimina al mismo tiempo) en tanto indivisible, pero en tanto divisible, usa dos veces el mismo (punto) simultáneamente. En la medida en que usa dos veces el punto límite, también discrimina dos veces cosas separadas de un modo separado. Pero en cuanto lo usa como uno, es uno y se da simultáneamente, dice Aristóteles. Creo que el pasaje intenta señalar que el sentido común, aunque uno en número –como el punto–, en sus múltiples funciones sensorias o perceptivas es múltiple (o, más precisamente, quíntuple, *i.e.* los cinco sentidos). "Usa dos veces el punto límite" porque usa dicho punto como sentido general unificador de la sensación y como caso específico de sensación. O sea, la αἴσθησις que llamamos vista, por ejemplo, discrimina "blanco", pero la αἴσθησις general o común discrimina, distingue o separa "blanco" de "agrio".

Como el "término medio" o "proporción" que la αἴσθησις es en sí misma, la facultad del sentido común, *i.e.* la facultad sensitiva central que subyace a todo sentido, se relaciona con cada extremo tal como cada extremo está relacionado el uno con el otro (*DA* 431a23). Las dos aporías planteadas en *DA* III 2 y mencionadas al pasar en otras secciones del libro III son finalmente "resueltas" en el *De sensu*, donde regresa al problema de los objetos que discriminan sentidos diferentes y ofrece la siguiente solución:

> "Si efectivamente el alma percibe 'dulce' con una parte [de sí misma] y 'blanco' con otra, o hay una cierta unidad a partir de esas [partes] o no la hay. Pero debe haber tal unidad, pues la parte sensitiva (τὸ αἰσθητικὸν μέρος) es una. Ahora bien, ¿qué tipo de unidad (τίνος ... ἑνός) [percibe] aquella [parte]? Pues nada que se dé a partir de estas cosas (*i.e.* a partir de dulce y blanco) es uno. Debe haber, por consiguiente, una cosa única del alma (ἕν τι εἶναι τῆς ψυχῆ) por la cual percibe (*i.e.* el alma) todas [las cualidades] (ἅπαντα), como se ha dicho antes,[63] pero un tipo [diferente de cualidad] a través de un [órgano] diferente. Pues bien, ¿acaso esta facultad sensitiva (τὸ αἰσθητικὸν) de lo dulce y de lo blanco es una en cuanto es indivisible en acto, pero diferente cuando se ha vuelto divisible en acto?[64] ¿O es que tal como puede suceder en el caso de los hechos mismos, así también ocurre en caso del alma? Pues lo que es lo mismo y uno en número puede ser blanco y dulce, y muchas otras cosas[65] [...]. Del mismo modo, entonces, tenemos que establecer que la facultad sensitiva de todas las <cualidades> (τὸ αἰσθητικὸν πάντων) es numéricamente una y la misma, aunque su ser es diferente[66], y diferente en género[67] o en especie.[68] De manera que [una persona] podría percibir [*i.e.* diferentes cualidades] simultáneamente con una y la misma [facultad], aunque en su definición no es la misma". (*De sensu* 449a5-20.)

Este pasaje explica con más detalle cómo esa facultad común, el sentido común, es una en un sentido y múltiple en otro; el texto también muestra, muy claramente en

[63] Probable referencia a *DA* 427a5 ss.

[64] Es decir, cuando en su actualización o ejercicio se ha vuelto divisible.

[65] O sea, puede tener muchas otras cualidades.

[66] Si se lo considera en relación con sus objetos

[67] Entre los diferentes sentidos

[68] Si se la considera dentro de un sentido dado.

mi opinión, que el sentido común no es una facultad diferente de los cinco sentidos. Es una en cuanto es indivisible en acto, pero diferente cuando se ha vuelto divisible en acto, o sea cuando cada sentido particular se ejerce o actualiza. Pues lo que es lo mismo y uno en número puede ser blanco y dulce, dice Aristóteles recurriendo a una explicación propia de lo que ocurre en el plano de los hechos o estados de cosas (*prágmata*), y muchas otras cosas (*i.e.* puede tener muchas otras cualidades). En *Sobre el sueño y la vigilia*, 455a16 (citado *supra*, n.60) Aristóteles dice de modo expreso que el sentido común o general es una facultad común (κοινὴ δύναμις) que acompaña a todas las facultades, es decir a todos los sentidos, facultad por medio de la cual uno percibe que ve, oye, saborea, toca, etc., y es capaz de discernir que lo dulce es diferente de lo blanco. No creo, sin embargo, que haya que entender que se trata de una facultad diferente de los cinco sentidos; el sentido general o común es una facultad porque tiene ciertas capacidades y, sin duda, una capacidad fundamental: la de unificar la experiencia perceptiva.

Aunque en este pasaje Aristóteles no nos dice cuál es el "órgano sensorio dominante único" nosotros sabemos que es el corazón. Más adelante, en el mismo tratado (456a4-6), señala que "todos los animales sanguíneos tienen corazón, y de allí procede el principio del movimiento y de la sensación dominante" (cf. también *Sobre la juventud*, 467b28; 469a12). Las dos dificultades planteadas –y no resueltas– en *DA* 426b8-21 parecen resolverse con la indicación de la unidad de la facultad de la sensación que ahora aparece unida a la doctrina fisiológica de la unidad del aparato sensorio que tiene su sede en el corazón, "el órgano sensorio común para los órganos específicos del sentido, en el cual las sensaciones reales, actuales o en ejercicio deben estar presentes" (*Sobre la juventud* 467b28). Nosotros diríamos "cerebro" en vez de corazón, pero lo interesante aquí es que, al unir la explicación en sus dos facetas, fisiológica y no fisiológica o cognitiva, Aristóteles parece ofrecer una explicación bastante completa: sentir-percibir es no solo un cierto tipo de movimiento físico (alteración) –con lo que ello implica en el plano fisiológico–, sino también una cierta *conciencia* en el sentido de la percepción interna, como cuando advierto que siento dolor, placer, tristeza, o como cuando percibo o advierto que veo o que huelo, o cuando mis múltiples sensaciones tienen una unidad que hace que yo, como sujeto percipiente, pueda articular el mundo físico, que aunque es múltiple en sus manifestaciones sensorias, debe ser unificado para que los datos de los sentidos y el flujo sensorio no resulte caótico.[69]

Hay, sin embargo, un problema: el pasaje de *Sobre el sueño y la vigilia* (455a12-22) que acabo de comentar es bastante claro en el sentido señalado, pero uno podría preguntarse si la "facultad común" que allí aparece es lo mismo que el "sentido común o general" mencionado en *DA*. Y esto es así por lo siguiente: aunque la expresión "sentido común" aparece muy pocas veces en *DA* (416b32; 425a27; 431b5)[70]

[69] Cambiando lo que hay que cambiar, esta teoría de la "conciencia perceptiva" o de la "percepción conciente" no es demasiado diferente de la caracterización de conciencia de Locke: "the perception of what passes in a man's own mind" (*Essay Concerning Human Understanding*, II cap. 1, section 19).

[70] En este último pasaje, sin embargo, el sentido común se menciona solo en conexión con la percepción del movimiento.

y aun cuando las funciones de ese sentido no están desarrolladas con mucho detalle sino que, como he dicho, aparecen más bien planteados los problemas que surgirían si ese sentido no existiera (cf. *DA* 426b8-22), en uno de los pasajes en los que aparece la expresión "sentido común" se caracteriza ese sentido como una suerte de "percepción objetiva" (*i.e.* por referencia a ciertas cualidades que percibe): "de los sensibles comunes tenemos ya un sentido común, y ello no por accidente" (*DA* 425a27). La sugerencia implícita es que no puede haber un sentido particular para los sensibles comunes, y el "sentido común" no aparece allí como una percepción subjetiva o conciencia, donde es bastante claro que la "facultad común" es definida por referencia a la conciencia de cada sensación como tal. La pregunta es entonces si la "facultad común" del texto *Sobre el sueño y la vigilia* (455a12-22), que acompaña a todos los sentidos particulares, puede o no ser identificada con el sentido común de *DA*. Se trata de un detalle, pero Aristóteles casi siempre pone énfasis en esos detalles para hacer indicaciones importantes; de todos modos, aquí hay, desde el punto de vista metodológico, una especie de círculo vicioso porque, por un lado, en *DA* el sentido común y sus funciones no son descriptos en detalle (Aristóteles argumenta tratando de mostrar qué ocurriría si no existiera tal sentido y sugiere de un modo indirecto algunas de sus funciones); por otro lado, donde hay una descripción un poco más detallada del sentido común (que además aparece con otro nombre: "facultad común") cambia el acento y subraya el papel del sentido común en el plano de la percepción interna. Hay, sin embargo, una característica que comparten ambas nociones: el sentido o facultad común está "localizado" en el sensorio central (el corazón), no en algún órgano sensorio particular correspondiente a alguno de los cinco sentidos. Hay otra forma de conectar ambas nociones de sentido común: hay al menos un pasaje de *DA* (433b7) en el que el vocablo αἴσθησις está usado en el sentido de percepción interna o subjetiva: "percepción del tiempo", donde "percepción" puede ser "conciencia" del tiempo.[71] Hay otras secciones de *DA* en las que uno podría entender αἴσθησις en el sentido de conciencia o percepción interna, cuando Aristóteles identifica el "sentido" con el estado afectivo de placer o dolor: "todos los animales tienen uno de los sentidos: el tacto; y donde hay αἴσθησις, allí hay placer y dolor, lo placentero y lo doloroso" (*DA* 414b3-4).

Claro que la "percepción del tiempo" tiene que ser la aprehensión interna del tiempo como un factor importante en el nivel práctico de la deliberación que presupone cualquier acción racional en la evaluación de lo que (a)parece bueno. En el *De mem.*, sin embargo, Aristóteles menciona la "facultad primaria del sentido", que es la responsable de la percepción del tiempo y de los sensibles comunes y que, además, es la sede de la fantasía (450a9-19). Creo que estos dos pasajes son importantes para intentar mostrar la plausibilidad de mi sugerencia inicial respecto de la posible función que tendría el "sentido común o general" en el plano práctico donde, según la teoría general de la percepción aristotélica y *mutatis mutandis*, parece

[71] Aristóteles indica que solo tienen recuerdo (μνήμη) los animales que son capaces de percibir el tiempo (*De mem.* 449b28-29, con el comentario de Veloso 2003: 62-65 y de Morel 2006: 72-73;). Como muestra D. Taormina (2002: 59), la percepción del tiempo, en sentido estricto, depende de la imaginación en la medida en que siempre presupone imágenes.

que uno puede aplicar las distinciones que Aristóteles emplea cuando describe el fenómeno de la percepción: la sensación y la fantasía en el dominio de la descripción teórica del fenómeno de la percepción tienen su contraparte en el dominio práctico. Por eso Aristóteles indica que en el humano, además de fantasía sensitiva, hay también fantasía racional o deliberativa con lo que esto implica en la explicación de la acción, según hemos visto arriba. Más allá de las muchas dificultades que el sentido general o común genera en los textos psicológicos de Aristóteles, parecen caber pocas dudas de que es el responsable de la unidad de la experiencia perceptiva que permite al sujeto percipiente distinto tipo de cualidades sensibles en una experiencia perceptiva organizada, y que esa capacidad perceptiva no depende de los sentidos particulares.

La disputa sobre si el sentido común es o no de una facultad distinta de los cinco sentidos se remonta ya a la Antigüedad. Filópono, por ejemplo, sugiere que Aristóteles "llama 'sentido común' a los cinco sentidos [...] y aclara: "los sensibles comunes tienen un sentido común diferente, pero <dicho sentido común> no los aprehende por accidente" (*In Arist. de anima*, 460, 17-22, ed. Hayduck). Esta interpretación sugiere expresamente que el sentido común no es una facultad distinta de los cinco sentidos, sino que solamente sería la unidad subyacente a los cinco sentidos en la experiencia perceptiva. Es en ese sentido que dice que "corresponde al sentido común, no a un sentido particular único, decir que la miel es una sola cosa, [...] pues el sentido particular se engaña y juzga que todo lo que ve amarillo es miel" (*In Arist. de anima*, 461, 18-21, ed. Hayduck). Esto no explica, sin embargo, cómo podría suceder eso si no se trata de una facultad; el mismo Filópono advierte la dificultad cuando se pregunta, "¿por qué, si tenemos muchos sentidos, aprehendemos los sensibles comunes con un solo sentido?" Y responde: "para que no aprehendamos o captemos (ἀντιλαμβανώμεθα) menos o en menor grado los sensibles" (*In Arist. de an.*, 461, 22-23, ed. Hayduck). La función del sentido común sería, entonces, combinar la cualidad "amarillo" con el objeto único "miel", pero ello es algo que ya estaría implícito en los cinco sentidos que funcionan coordinadamente. La interpretación de Simplicio es, probablemente, más atractiva, además del hecho de que, al interpretar la expresión aristotélica κοινὴ αἴσθησις, distingue con más detalle tres significados de la expresión:

(i) sentido común (o "general") de los sensibles comunes, que no se ejerce en el sentido en que se da en la reunión por síntesis o "concentración" (συναίρεσις) de los múltiples sentidos, sino en cuanto está presente en cada uno de los múltiples sentidos de acuerdo con la comunidad recíproca que hay entre ellos;

(ii) de otro modo, "sentido común" se entiende como el sentido que discrimina (κρίνουσα) en la reunión o unidad (συνδρομή) de los múltiples sentidos que la misma cosa es dulce y amarilla, y ello sucede al mismo tiempo respecto de la miel y de la vista que opera (ἐνεργούσα) así respecto de lo amarillo y del gusto que lo hace respecto de lo dulce. Ninguno de estos dos sentidos (*i.e.* vista y gusto), sin embargo, se refiere a ambas cosas conjuntamente, sino que el sentido que reúne dos cosas en una sola es al que se llama "común o general", por cuando discrimina o discierne (κρίνουσα) al mismo tiempo múltiples cualidades en la reunión de las cualidades sensibles propias.

(iii) De otro modo, finalmente, se llama "común" al sentido que capta o aprehende (ἀντιληπτική) las cualidades sensibles comunes, porque cada sentido tiene, además de lo propio, también lo común (por ejemplo, decimos que "bípedo" pertenece a los hombres en común, por cuanto se trata de una cualidad que pertenece a cada hombre; Simplicio, *In Arist. de anima*, 185, 5-19, ed. Hayduck). En la discusión contemporánea más reciente ha habido, también una considerable disputa respecto de si el sentido común es o no una facultad independiente; la tesis de que sí lo es, ha sido vigorosamente cuestionada por Everson quien señala que lo que Aristóteles no dice es que tengamos un sentido común para ser concientes de los sensibles comunes, sino que tenemos más de un sentido individual para ello. O sea, cuando uno ve, normalmente ve formas y tamaños y cuando ello ocurre el sentido particular no está operando en cuanto tal sentido ("vista"), sino en cuanto sentido común (que es el que, técnicamente, capta los sensibles comunes). Esa es la razón por la cual, argumenta Everson, aunque podemos atribuir al sentido común capacidades perceptuales que no son las de los cinco sentidos particulares, no debemos atribuirlas a un órgano sensorio común localizado.[72] Everson señala que aunque Aristóteles habla del corazón como del "órgano común" (*Sobre la juventud*, 467b28; 469a12), ello se debe a que el órgano es común a los demás órganos y no a que es el órgano común del sentido común.[73] El pasaje es muy discutible pues Aristóteles expresamente dice que en el órgano sensorio común deben hacerse presentes o encontrarse las sensaciones en acto, no que el órgano sea común a los demás órganos (*Sobre la juventud*, 467b29).[74]

VI. Epílogo: acción y sentido común

Querría regresar brevemente a algunos detalles de la explicación aristotélica de la acción y establecer algunas conexiones con la cuestión del "sentido común". Como hemos visto arriba, Aristóteles argumenta que lo que siempre mueve es lo deseable, pero lo deseable puede ser el bien real o el bien aparente (*DA* 433a27; *Top.* 146b36-147a4). Si hay razones para creer que el propio objeto de deseo no es necesariamente bueno, sino solo aparentemente bueno. (*EE* 1235a25-30; *EN* 1113a15-b2), la pregunta debería ser cuál es el criterio para distinguir una cosa de la otra. Puesto el asunto de esta manera, lo que me interesa enfatizar ahora es el papel de la fantasía en la acción. Este puede ser un momento adecuado para hacer una distinción que con frecuencia pasa desapercibida; se trata de un detalle que se discute en el contexto de la teoría de la percepción pero que tiene un eco importante en la explicación de la acción. Cuando en *DA* II 6 Aristóteles introduce los "sensibles comunes" (418a17-18: movimiento, reposo, número, figura, magnitud; cf. III 1, 425b6: movimiento, magnitud, número), el adjetivo "comunes" significa que una cualidad como figura o movimiento puede ser percibida por al menos dos sentidos, en tanto que un sensible propio (como color) es percibido por un solo sentido (la vista). Pero en ese pasaje todavía no hay nada que indique que

[72] Everson 1997: 156.

[73] Everson 1997, 156, n.29.

[74] Para una interpretación diferente de la de Everson cf. Modrack 1987.

los varios sentidos que son capaces de percibir la figura deban estar relacionados con el sentido común. Esta confusión –entre los sensibles comunes y el sentido común– ha llevado a algunos estudiosos a incluir al tiempo en la lista de sensibles comunes.[75] Pero lo que aquí dice expresamente Aristóteles es que el tiempo se conoce por medio de lo "sensible primero" (una expresión que, probablemente, remite al sentido común); pero si una cualidad o propiedad es un sensible común, tiene que ser cognoscible por medio de dos o más sentidos particulares (*DA* 425b4ss.). El tiempo, sin embargo, no es conocido por ningún sentido particular externo; además, como el tiempo es una afección del movimiento, se relaciona directamente con el movimiento, que sí es un sensible común y aparece en todas las listas aristotélicas de sensibles comunes. El contexto de *De mem.* en el que se analiza el tiempo es el de la teoría de la percepción pero, como ya hemos señalado arriba, el tiempo desempeña una función decisiva en el plano práctico pues es aquello que permite al agente racional tomar distancia respecto de aquello que se le aparece como bueno en el corto plazo porque es placentero, y salir del dominio de consideración de lo inmediato, de modo de evaluar el objeto de deseo en una proyección "medio o largo placista".

Ahora bien, mi sugerencia al comienzo de este capítulo de que el sentido común o general podría tener algún papel en la "experiencia perceptiva" que tiene que ver con la aprehensión de los conceptos evaluativos no parece tener fundamento, pues no hay ningún pasaje en los tratados psicológicos de Aristóteles en los que se discuta el "sentido común" en que esta teoría tenga algún tipo de injerencia en el dominio práctico o en el proceso de captación de los conceptos evaluativos. A pesar de eso, me atrevo a adelantar la siguiente conjetura: es posible ampliar de un modo analógico las funciones del sentido común, tal como estas se dan en el plano puramente sensible, al dominio de la percepción o captación de conceptos prácticos. Que puede hacerse un uso "extensivo" o "analógico" de la noción aristotélica de αἴσθησις al dominio práctico es algo sugerido por el propio Aristóteles cuando, al comienzo de la *Política*, establece que los seres humanos, a diferencia de los animales, tenemos "*percepción* del bien y del mal, de lo justo y de lo injusto y de las demás cosas por el estilo"; 1253a16-18: τὸ μόνον ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ καὶ δικαίου καὶ ἀδίκου καὶ τῶν ἄλλων αἴσθησιν ἔχειν).

De acuerdo con la teoría aristotélica de la percepción, la αἴσθησις se concibe como la interacción entre el objeto de sensación y la capacidad actualizada. El órgano del sentido es activado por el objeto sensible y la sensación es lo que recibe la forma sensible del objeto sin materia (cf. *DA* 424a17);[76] pero, como sabemos, la sensación

[75] Cf. *De mem.* 450a10-12: "hay que conocer la magnitud y el movimiento por medio de aquello con lo cual también [se conoce] el tiempo".

[76] Hay varias maneras de entender esto: (i) como una teoría de la imagen", en cuyo caso en el acto de percibir se da en el alma una imagen de lo percibido. Lo que se da es esa imagen y no la cosa misma, de donde se sigue (ii) que la percepción no percibe la cosa particular, sino solo sus cualidades (*i.e.* el blanco del muro, la dulzura de la miel). Pero además, la sensación es un cierto tipo de alteración (*DA* 415b24); debe ser, entonces, una afección que sufre una cosa por acción de otra (lo cual explica la analogía con la cera que recibe la marca del anillo sin el hierro). Dicho con un ejemplo, "rojo" (o sea, el rojo de esta flor) activa el ver (*i.e.* el sentido de la vista en la dirección de "ver rojo"). Entre sensación (αἴσθησις) y sensible (αἰσθητόν) hay un "doble movimiento": el "ver rojo" es un ver que el sentido de la vista puede activar gracias

no es la recepción pasiva de tales formas inmateriales. La sensación es considerada por Aristóteles como una facultad discernidora (*An. Post.* 99b35; *De sensu*, 447b25-26: κρινούσῃ αἰσθήσει), lo cual indica que, en algún sentido elemental o básico, es capaz de "juzgar" el material que recibe. Lo más prudente, sin embargo, sería interpretar estos pasajes de un modo débil, *i.e.* no hay en el plano de la pura sensación o percepción sensible verdadera actividad de juicio pues, aunque los animales comparten con los humanos la capacidad sensitiva o perceptible, claramente, no comparten la capacidad de juzgar, que es propia del alma racional. En *De sensu* (447a29-b21) Aristóteles asigna al "sentido interno" (*i.e.* el sentido general o común) la capacidad de recibir y discernir diferentes sensaciones al mismo tiempo. Es bastante evidente que otorga una capacidad sintetizadora al sentido común, pero no hay razones para suponer que eso mismo no pueda extenderse también a la φαντασία, que parece ocupar una posición intermedia entre la sensación y el pensamiento. La φαντασία racional o deliberativa en algún momento debe haber sido también αἴσθησις, aunque no sensación en el sentido de la pura sensibilidad, sino en el sentido que tiene la palabra en el pasaje de la *Política* recién citado: como captación de ciertas nociones prácticas (bueno, malo, justo, injusto) que luego, cuando esa percepción se ha ido, podremos representarnos de modo de ser capaces de planear nuestra vida práctica.[77] Así, pues, si se extiende la analogía, uno podría conjeturar que tal como el sentido ("sensible") general es capaz de distinguir tipos de cualidades sensibles, el sentido ("trans-sensorial") general debe ser capaz de distinguir tipos de conceptos evaluativos, una distinción relevante al momento de discriminar el bien aparente del bien real.

al objeto sensible, pero el objeto sensible se hace efectivamente sensible o perceptible en la medida en que es sentido o percibido. A cada sentido corresponde un rango o tipo posible de correspondencia con ciertos niveles cualitativos en los que puede describirse un objeto: visible, gustable, etc. Es con respecto a dichos niveles cualitativos que la cosa es un "sensible propio". La αἴσθησις que llamamos "vista" capta la cosa como "sensación visual", la que llamamos "oído" como sensación auditiva, etc. Por eso dice Aristóteles que la αἴσθησις es afectada por lo que tiene color, sabor o sonido, pero no en cuanto se dice cada uno de ellos, sino en cuanto es de tal cualidad y es κατὰ τὸν λόγον (*DA* 424a22-24).

[77] Para una discusión relevante de este sentido de αἴσθησις "trans-sensorial" véase de nuevo Volpi 2003: 294-300. La audaz idea de ampliar la aplicación de la αἴσθησις al dominio práctico es original de Welsch 1987, a quien, hasta donde puedo advertir, Volpi sigue. Pero el problema ya está sugerido por el mismo Aristóteles quien de manera casi expresa sugiere que la αἴσθησις que es capaz de percibir nociones evaluativas no es un conocimiento sensible, sino intelectual (cf. *EN* 1142a25-30, con Natali 1999, n.618 *ad locum* y, en especial, 1143b5, donde αἴσθησις se identifica con νοῦς; cf. Gauthier-Jolif 1970: vol. II, 538-539). Este modo de argumentar no tiene nada de extraño en Aristóteles, quien describe el origen de los primeros principios en términos empíricos mediante un proceso que va desde la sensación a los conceptos. La αἴσθησις es, en efecto, el modo de conocimiento de los principios pues es por vía inductiva que "la sensación produce el universal" (ἡ αἴσθησις οὕτω τὸ καθόλου ἐμποιεῖ; *An. Post.* 100b5). No obstante, unas pocas líneas más adelante sostiene que es el νοῦς el que conoce los principios, con lo cual vuelve a identificar la αἴσθησις con el νοῦς (como en el pasaje de *EN* 1143b5) como dos formas de percepción o captación directa.

7. PASIONES ARISTOTÉLICAS, MENTE Y ACCIÓN

ἔστι δὲ τὰ πάθη δι' ὅσα μεταβάλλοντες διαφέρουσι πρὸς τὰς κρίσεις οἷς ἕπεται λύπη καὶ ἡδονή, οἷον ὀργὴ ἔλεος φόβος καὶ ὅσα ἄλλα τοιαῦτα, καὶ τὰ τούτοις ἐναντία.

Pasiones son aquellas cosas por las cuales las personas experimentan ciertos cambios y, al hacerlo, difieren respecto de sus juicios; a ellas –ira, compasión, miedo, y cuantas cosas son de esta índole y sus contrarias– siguen dolor y placer.

ARISTÓTELES, *Retórica* 1378a19-22.

I. Introducción

En las últimas décadas ha habido un renovado interés por el problema de las pasiones, emociones o estados afectivos; las investigaciones que se han llevado a cabo no solo se han centrado en tratar de desentrañar qué tipo de entidad son las emociones, sino también cuál es el lugar que deberían ocupar en una vida buena y en la evaluación de las conductas individuales y colectivas. En contextos de discusión ética y legal emociones o estados afectivos como la ira o el enojo, el temor, la vergüenza o el disgusto han desempeñado un papel relevante a la hora de explicar las conductas individuales y sociales. El caso del enojo ha sido especialmente considerado no solo por los filósofos, sino también por psicólogos cognitivos y por juristas, quienes han visto en esa emoción una "razón", a veces decisiva, para dar cuenta de ciertos actos atroces cometidos por sujetos sumidos en estados emocionales incontrolables. En ocasiones se argumenta que la aparición de una "presencia intensa" de una emoción como la ira puede ser un atenuante de un hecho atroz y se declara que el sujeto actuó en un estado de emoción violenta; la sugerencia implícita es que dicha emoción violenta puede ser vista como algo ajeno al sujeto. Si esto es así, parece que nuestros pensamientos, evaluaciones y planes de acción no tienen conexión con nuestras emociones.[1]

En un importante libro de 1975 William W. Fortenbaugh argumentó a favor de la tesis de que el análisis aristotélico de las emociones (pasiones o estados afectivos: πάθη) es fundamentalmente cognitivo; si esto es así, el pensamiento del agente (y, por lo tanto, sus creencias) en sus estados emocionales debe desempeñar un papel crucial para la explicación de la conducta y de la acción.[2] Luego del intenso trabajo que ha

[1] M. C. Nussbaum ha ilustrado algunas de estas afirmaciones con casos concretos tomados de los archivos judiciales de algunos estados americanos (cf. Nussbaum 2004: 20-21).

[2] Cf. Fortenbaugh, 1975 (véase especialmente el cap. 1. El libro volvió a ser editado –London:

habido en las últimas tres décadas –no solo en el campo de la discusión especializada de Aristóteles, sino también en el dominio de la filosofía de la mente contemporánea– tal vez haya pocos que estén dispuestos a avalar la tesis de que una emoción es un sentimiento brutal e irracional carente de toda reflexión.[3] Donald Davidson ha argumentado (convincentemente, a mi juicio) que actitudes proposicionales como el deseo, la esperanza, la intención, la expectativa, la sorpresa, estar complacido o enojado dependen de la creencia para dar sustancia a sus contenidos. Así, uno no desearía ganar dinero a menos que creyera que el dinero puede ponerlo en una situación ventajosa respecto de cosas que necesita o valora; estar complacido de que algo haya sucedido depende de la creencia (verdadera) de que efectivamente haya ocurrido. Una emoción como estar complacido de algo (por ejemplo, haber bajado los niveles de colesterol en la sangre gracias a una dieta equilibrada) contiene ingredientes racionales toda vez que presupone creencias y valores que uno tiene (es mejor tener niveles adecuados de colesterol que no tenerlos). Estar sorprendido puede entenderse como el reconocimiento de la distinción entre lo que pensamos y lo que efectivamente es el caso (en este sentido, la sorpresa es la frustración de una expectativa).[4]

Para cualquier lector familiarizado con la *Ética Nicomaquea* (*EN*) o la *Retórica* (*Ret.*) de Aristóteles varios argumentos y análisis de Davidson resultan bastante familiares. Luego de leer la explicación aristotélica de cómo se da el temor ("si, efectivamente, el temor se da acompañado de una expectativa [προσδοκία] de que uno va a experimentar una afección destructiva [τι φθαρτικὸν πάθος], es claro que nadie que crea que no podría experimentar nada [malo] tiene miedo"; *Ret.*, 1382b29-31), uno tal vez tendría razones para pensar que Aristóteles habría estado de acuerdo con Davidson en que ciertas actitudes dependen de las creencias del sujeto. No es mi intención sugerir que el examen aristotélico de las emociones es relevante –y que por lo tanto vale la pena ocuparse de él– por el hecho de que puede coincidir en algún punto con el juicio de un merecidamente reputado filósofo contemporáneo como Davidson. Creo que lo que este hecho muestra es, en realidad, que es posible examinar las teorías antiguas incorporándolas a la discusión contemporánea, sin que ello signifique dejar de lado la exégesis especializada que exige el tratamiento de los textos antiguos.

En este capítulo me propongo examinar algunos aspectos de la teoría aristotélica de las pasiones o emociones, poniendo especial énfasis en la conexión entre "creencia" (δόξα) y "emoción" (πάθος) o, más precisamente, entre el estado de creencia del agente y la emoción correspondiente a tal estado de creencia. Argumentaré que

Duckworth 2003– con el agregado de un extenso epílogo).

[3] Cf. Rorty 1996 (véase especialmente los ensayos de J. M. Cooper, D. Frede y G. Striker). Sorabji 2000: 22-26. Para la discusión contemporánea del problema de las emociones cf. M. Stocker, E. Hegeman, 1996, especialmente caps. 2-3.

[4] Cf. Davidson "The Problem of Objectivity", en Davidson 2004: 7-8; 16-17. "Rational Animals", en Davidson 2002: 99; 103-104. Davidson incluso sugiere que las creencias, los deseos y todas las demás actitudes proposicionales dependen del lenguaje, entendiendo por lenguaje el marco conceptual que da apoyo a las actitudes proposicionales (cf. su "What Thought Requires", en Davidson 2004: 136-137).

(i) el tratamiento aristotélico del asunto en contextos morales, "retóricos" y psicológicos (sobre todo en *De Anima*) presupone entrecruzamientos entre esos tres dominios de consideración del problema de las emociones, y

(ii) que dicho "entrecruzamiento" se advierte especialmente en la conexión que encuentra Aristóteles entre el estado disposicional del agente (vicioso o virtuoso), sus estados de creencia y sus deseos.

Como veremos, esto puede generar algunas dificultades al momento de explicar el estado de creencia de un agente como el factor causal de su estado emocional. Aunque es cierto que los énfasis de Aristóteles son diferentes en cada uno de los contextos en los que trata las emociones,[5] creo que es posible advertir una teoría unificada que, con acentos diferentes, se hace manifiesta en la teoría de la virtud y en la filosofía de la "mente" aristotélicas.[6] Ello es así no solo porque una emoción o pasión (πάθος) tiene un origen cognitivo –y, por lo tanto, presupone un estado de creencia–, sino también porque las emociones o estados afectivos desempeñan un papel importante en la estrategia que propone Aristóteles para explicar qué es el alma (ψυχή). En la siguiente sección de este capítulo explicaré el modo en el que creo que Aristóteles integra las emociones a su teoría de una vida buena, así como el papel que desempeñan en su tesis de que el ser humano tiene una tendencia natural al placer o al exceso, lo cual se visualiza en la intemperancia como el tipo caracterológico correspondiente;[7] por último, examinaré la explicación aristotélica

[5] En la *Poética* y la *Ret.* el examen de las emociones se orienta a la relevancia que las mismas tienen para los poetas y oradores que quieren producir un efecto en su auditorio (*Ret.* 1419b24-26); en *EN* le interesa dar con el medio en los estados disposicionales –esto es a tal punto así que incluso llega a sugerir que hay exceso, defecto y término medio respecto de la ira o enojo (ὀργή); 1108a4-5–; en *DA* se pregunta por el estatuto de las emociones en el contexto de su filosofía del alma (o de la "mente"). Sorabji indica que en *DA* (y otros tratados biológicos) Aristóteles adopta el interés de un científico en lo que se refiere a las emociones (2000: 22). Pero, aunque anunciada, la investigación "científica" de las emociones no es nunca llevada a cabo de un modo sistemático por Aristóteles en *DA* (cf. 403a29-b2). Los distintos planos de consideración de las emociones aristotélicas (sobre todo los que tienen que ver con el ámbito retórico y ético) son examinados con lucidez por Striker 1996 (especialmente 288-294).

[6] Como se ha indicado en el capítulo anterior, para Aristóteles y, en general, para los griegos lo que nosotros solemos entender por "mente" tiene que ver más con actividades de tipo intelectual (tal vez "mente" traduciría mejor términos como διάνοια o νοῦς); pero ψυχή es un término mucho más amplio en griego y en el uso técnico apunta a actividades intelectuales como pensar, –en sentido teórico y en sentido práctico–, pero también a actitudes como desear (claro que el deseo en los seres racionales puede entenderse en Aristóteles como una actitud proposicional y, en ese caso, hay involucrada una actividad mental que tiene que ver con el pensar, el cual presupone un cierto contenido proposicional). La palabra ψυχή también se refiere a funciones que no tienen nada que ver con el intelecto (crecimiento, decrecimiento, o el sentir en general). El "alma" es para Aristóteles, entonces, como lo había sido para casi toda la tradición filosófica griega anterior, el principio de los vivientes (*DA* 402a6-7), aquello que distingue a un animado de un inanimado. Cuando Aristóteles afirma que "el alma es prioritariamente aquello por lo cual vivimos, percibimos o pensamos" está pensando en ella como "vida" o "principio de vida" (*DA* 414a11-12).

[7] Aristóteles dice que estamos naturalmente dispuestos (πεφυκόσι) a recibir la virtud pero

de las creencias como factores causales de las emociones y su tesis de que los estados disposicionales del agente son, en cierto modo, factores causales de los "estados mentales" (*i.e.* de las creencias) y deseos del agente.

II. Alegrarse y dolerse como se debe

La "estructura proposicional" de las emociones

La tesis aristotélica según la cual hay que desear, alegrarse y dolerse "como se debe" (ὡς δεῖ), enojarse como se debe o desear honor como se debe (*EN* 1104b12-30; 1107b27; 1111a30) constituye una de esas afirmaciones que sorprende no solo al que se acerca por primera vez a los textos aristotélicos, sino que continúa sorprendiendo a quien ya ha transitado por ellos. Es siempre difícil terminar de admitir que lo que uno desea pueda coincidir con lo que se debe desear, o que cuando uno se enoja debe hacerlo con la persona que merece nuestro enojo, en tiempo y forma, es decir, dentro de ciertos parámetros "razonables". En un sano sentido común uno tendería a pensar que en esos casos nuestro estado no sería un estado de enojo o ira en sentido estricto, ya que habitualmente asociamos la ira como estado pasional o emocional a un cierto descontrol y violencia. O sea, si uno fuera capaz de sentir ira como debe, no diría que eso es ira. Si, como hemos visto (cf. n.7), Aristóteles sostiene que la tendencia natural del ser humano es hacia el placer, es razonable suponer que, en su opinión, uno desea lo que no debe, se irrita como no debe, en el momento en que no debe o con quien no debe. Claro que desear como se debe e irritarse como se debe es propio del virtuoso aristotélico, el agente que ha logrado, después de un arduo trabajo de entrenamiento de sus disposiciones habituales (ἕξεις) y de sus capacidades cognoscitivas (sobre todo φρόνησις), alinear su facultad de desear con su razón (*EN* 1139a23-26; *DA* 433b5-10). La oposición entre las motivaciones desiderativas hacia el placer (*EN* 1109a10-19), por un lado, y las motivaciones racionales (en el sentido de lo que "desea" la recta razón, *i.e.* la φρόνησις, que nos dice lo que hay que hacer; *EN* 1143a8-9), por el otro, muestra, de un modo inequívoco a mi juicio, que Aristóteles piensa que un agente propiamente racional es aquel que ha sido capaz de alinear sus deseos irracionales con sus determinaciones racionales, las que, obviamente, son prescriptivas y no se rigen por el corto-placismo propio de los apetitos irracionales. Que la tendencia natural es hacia el deseo irracional no significa que un ser humano vaya a estar todo el tiempo comportándose según esa tendencia

---

solo la desarrollamos y la ponemos en práctica a través de la costumbre (*EN* 1103a23-26); que estamos por naturaleza dispuestos a recibir la virtud no significa que el ser humano esté naturalmente inclinado hacia la virtud o el bien. Aristóteles argumenta expresamente en contra de esta posición cuando afirma: "...lo que más se aparta del término medio parece ser lo más contrario. [...] En efecto, aquellas cosas a las cuales nosotros mismos estamos, en cierto modo, más dispuestos por naturaleza (μᾶλλον πεφύκαμέν πως) parecen ser más contrarias al término medio. Por ejemplo, estamos más dispuestos por naturaleza a los placeres (πεφύκαμεν πρὸς τὰς ἡδονάς), razón por la cual somos más propensos (εὐκαταφορώτεροι) a la intemperancia que a la ordenación. Por lo tanto, llamamos 'más contrarias' a aquellas cosas a las cuales tendemos más, y es por eso que la intemperancia, que es un exceso, es más contraria a la moderación" (*EN* 1109a10-19).

natural; la propia naturaleza puede y debe ser corregida en la dirección correcta, de modo que, incluso aquello que por naturaleza no es placentero (ser moderado con la comida o la bebida, por ejemplo), se torne placentero o agradable y, por lo tanto, deseable. Esa es la explicación aristotélica para mostrar por qué lo que las personas hacen por habituación o costumbre (ἔθος), como lo han hecho con frecuencia y se les ha vuelto usual o acostumbrado, llega a ser placentero y así lo habitual es como si ya fuera natural (*Ret.* 1369b6-7; b16-18; 1370a6-9). Esta es la "segunda naturaleza", que se logra cuando el agente ha aprendido a satisfacer sus deseos "como debe", es decir cuando ha internalizado o incorporado a su carácter disposiciones habituales y es capaz de evaluar sus respuestas prácticas gracias a la prudencia.

Veamos ahora cómo integra Aristóteles las emociones, pasiones o estados afectivos a lo que piensa que tiene que ser una vida buena para un ser humano. Las pasiones o emociones son, según la definición canónica de *Ret.* II,

> "aquellas cosas por las cuales las personas experimentan ciertos cambios y, al hacerlo, difieren respecto de sus juicios (πρὸς τὰς κρίσεις); a ellas (*i.e.* a las pasiones) –ira, compasión, miedo, y cuantas cosas son de esta índole y sus contrarias– siguen placer y dolor". (*Ret.* 1378a19-22; cf. también 1356a15-16; 1378a19-24.)

El primer detalle importante de este pasaje es que entre emoción y juicio hay una relación íntima, pues no solo los estados emocionales afectan el juicio, sino que según sea el juicio o la propia creencia del sujeto, así será también su estado emocional. Que las emociones afectan el juicio debe significar que, aun cuando tienen un origen cognitivo (pues se dan a partir de una cierta creencia respecto de algo o alguien), no son lo mismo que un juicio o una creencia. La tesis de que según sea la creencia del sujeto así será también su estado emocional se ve con bastante claridad en algunas definiciones de emociones específicas en *Ret.* II; por ejemplo, "enojo" (o "ira": *orgê*) es, según Aristóteles, "un deseo de venganza (o "represalia": τιμωρία) acompañado de dolor debido a un desprecio manifiesto, y de cosas que se refieren a uno mismo o a los suyos sin que uno merezca tal desprecio" (*Ret.* 1378a30-32; cf. 1382a21-22). Esta definición muestra que para que el agente esté enojado o iracundo primero debe creer o pensar que ha sido menospreciado o deshonrado. Si no cree eso la emoción de la ira no tendrá lugar. Pero también indica que el iracundo no solo cree que otro lo ha menospreciado, sino que cree que no se merece tal menosprecio. El que se encuentra en un estado de ira, entonces, también ha hecho una evaluación del estado de cosas que es anterior a la aparición de la ira, y tal evaluación se refiere no solo al causante de la deshonra que ha dado lugar a su estado de creencia que resulta en su ira, sino también a lo que cree respecto de sí mismo en el sentido de lo que merece o no merece. No hay duda de que esa evaluación puede ser errónea o imprecisa, lo cual tendrá como consecuencia que la ira del agente sea injustificada; en ese caso, lo que se presenta es un caso de irascibilidad (ὀργιλότης, el defecto por exceso de la emoción "ira": *EN* 1108a4-9), pero esa evaluación errónea también puede constituir un caso de autoengaño, una forma básica de irracionalidad.[8] La definición

[8] Hay varios motivos por los cuales podría pensarse en el autoengaño como en una forma elemental de irracionalidad: aunque uno sabe (en algún sentido de "saber") que una acción o actitud de

aristotélica de ira también pone énfasis en el hecho de que se trata de un deseo de venganza, represalia o reparación. La persona que ha sido deshonrada experimenta un deseo de venganza porque cree (en el sentido de una genuina creencia, *i.e.* en el sentido de creer que lo que uno cree es verdadero) que no merecía el desprecio de que ha sido objeto; y si no lo merecía, ese menosprecio debe ser reparado. Es por eso que, aunque el deseo de venganza manifiesta en que consiste la ira se da con dolor, a la emoción de la ira sigue un cierto placer que se da a partir de la esperanza de vengarse. Lo que es placentero es la creencia (οἴεσθαι) de que uno va a lograr lo que desea, a saber, la reparación por un menosprecio inmerecido (*Ret.* 1378b1-4). Este pasaje indica no solo el valor de una actitud proposicional (como la creencia o el deseo) en la consideración de un estado emocional, sino también el hecho de que el placer que se sigue a la ira es un placer psicológico conectado con el estado de creencia del sujeto sobre lo que ocurrirá o podría ocurrir en el futuro.

Lo mismo sucede respecto del miedo, una emoción que Aristóteles define como "un cierto dolor o perturbación que procede de una representación (φαντασία) de un mal inminente que es destructivo o doloroso" (*Ret.* 1382a21-22). Si uno lee esta definición tiene la impresión de que el componente de creencia (que oficia de causa de la emoción) ha sido reemplazado por el de representación o "apariencia" de un mal inminente. Pero esa impresión es falsa por dos razones:

(i) la φαντασία de un mal inminente que es destructivo y doloroso también es una forma de creencia o de pensamiento.[9] El pensar (νοεῖν; διανοεῖσθαι), según Aristóteles, se da siempre asociado a la *aísthesis* como facultad cognoscitiva básica, de la cual depende cualquier forma de actividad intelectual, lo cual no significa que el pensar se identifique con el sentir-percibir. En su opinión, el pensamiento es siempre pensamiento representativo, *i.e.* sin sensación y sin

uno merece el reproche y, tal vez, el desprecio por parte de otra persona, se convence a sí mismo de que tal acción o actitud no merece el reproche o el desprecio por parte del otro. Hay muchos ejemplos, tomados de la vida cotidiana, que podrían darse para ejemplificar esto: expresiones como "en realidad, no quise insultar a Felipe y si lo interpretó así, es su problema", "fumar hace daño, pero solamente estoy fumando un cigarrillo", o "los alimentos altos en grasa son malos para la salud, el sobrepeso es malo y tengo sobrepeso..., pero ¡empiezo la dieta el lunes!" muestran el tipo de recurso de auto-convencimiento al que las personas solemos recurrir, recurso cuyo objetivo fundamental es reemplazar una creencia por otra. En efecto, lo que el agente hace es reemplazar una creencia (respecto de sí mismo) que le causaba dolor ("fumar es malo para la salud y estoy fumando...", "insulté a Felipe, pero no había ninguna razón para tratarlo así", "tengo sobrepeso y sigo comiendo en exceso") por otra creencia que lo alivia de ese dolor ("fumar es malo, pero es solo un cigarrillo", "insulté a Felipe pero no quise hacerlo, por lo cual no tiene por qué sentirse insultado", "tengo sobrepeso, pero el lunes comienzo la dieta"). Es irracional creer algo por el hecho de que esa creencia nos alivia de un dolor, o sea, es irracional creer algo que, en realidad, no creo y, sobre todo, creerlo sobre la base de una experiencia puramente sensible o sensitiva. Al menos en principio, nadie está dispuesto a creer que lo que cree no es verdadero; si cree que lo que cree es falso, debe reemplazar esa creencia por otra. El debe en "debe reemplazar" carece de matices morales; obedece a lo que creo que es la estructura misma de la racionalidad.

[9] Cf. la definición de "confianza" (θάρσος), el estado emocional opuesto al miedo: "es la esperanza (ἐλπίς) acompañada de la representación (φαντασία) de que lo que puede salvarnos está próximo" (*Ret.* 1383a17-18).

fantasía –que depende siempre de una sensación– no hay pensamiento (*DA* 429a13-14; 431a14-19).

(ii) También en el caso del miedo el agente cree que algo dañino está por pasarle pues tiene la expectativa de que va a experimentar una afección destructiva (*Ret.* 1382b29-32), y una expectativa (προσδοκία) presupone una forma de creencia.

Es más, Aristóteles señala expresamente que tener una esperanza (ἐλπίς) es una condición del miedo: si uno no tiene esperanza de salvación por la que luchar no tiene miedo y una muestra de esto es que el miedo nos pone a deliberar, pero nadie delibera sobre aquello en lo que no tiene esperanza (*Ret.* 1383a5-8). Ahora bien, si el orador quiere que su auditorio sienta miedo, deberá convencerlo de que algo serio o terrible –que lo amenaza o que amenaza a sus seres queridos– se aproxima (*Ret.* 1382a21-b34). Lo que sucede (un trueno, un sismo) o lo que hace o dice otra persona afecta al agente de una manera determinada y le compete en los muchos sentidos en que podría entenderse que lo que ocurre o lo que dice o hace otra persona puede afectar sus intereses. O sea, el miedo, la ira o cualquier otra emoción no serían tales sin la creencia por parte del agente de que, de alguna manera, está siendo afectado. La propia creencia del agente, entonces, es decisiva en la respuesta emocional y las emociones no son reacciones automáticas, sino que el agente actúa siguiendo su propio juicio. Permítaseme poner un ejemplo trivial para ilustrar mejor el asunto: si me entero de que una persona amada ha sido herida, puede surgir un sentimiento (un *páthos*) de temor o, en general, de dolor, especialmente cuando tengo razones para pensar que la persona o el medio por el cual me he enterado del daño que ha sufrido esa persona amada son confiables o tienen una cierta autoridad; en este caso, uno podría argumentar que su estado emocional es "razonable", pues es razonable que un agente racional tenga una cierta respuesta afectiva ante una situación como la descripta, sobre todo, si su creencia en que el estado de cosas es efectivamente el indicado deriva de una fuente confiable para él. Cuando nos enteramos de la devastación producida por el tsunami en el sudeste asiático y advertimos no solo la existencia del fenómeno natural devastador, sino también que esa tragedia afectó a otros seres humanos como uno, podemos ser capaces de "vivir" dicha tragedia como propia y, en ese caso, experimentamos un sentimiento de compasión que puede ser muy razonable en el sentido recién indicado.[10] De nuevo, entonces, no es cierto que las emociones no tengan nada que ver con la razón, pues son o tienen su origen en ciertos procesos mentales o actitudes proposicionales (como la creencia, el deseo o la expectativa).

Por otro lado, si asumo como enteramente cierta la creencia de que mi hija sufrió un daño irreparable –y, en sintonía con esa creencia, mi estado emocional es de un fuerte dolor y miedo por la pérdida del ser amado– porque escuché que, aparentemente, un banco fue asaltado y sabía que ella probablemente iría a hacer una

[10] "Admítase que la compasión (ἔλεος) –dice Aristóteles– es cierto dolor por un cierto mal que es destructivo o doloroso en quien no lo merece y que también cabría esperar que lo padeciera uno mismo o alguno de los que están cerca de uno mismo, y ello cuando parece próximo. Pues es evidente la necesidad de que el que está por compadecerse se encuentre en un estado tal como para creer (οἴεσθαι) que él mismo o alguno de los que está cerca de él podría experimentar (o padecer; παθεῖν) un mal" (*Ret.* 1385b13-18).

transacción bancaria a ese banco ese estado emocional no es razonable. Aristóteles sugiere que no sería razonable tener miedo de todo, como tener miedo de un ratón que hace ruido, un estado afectivo que califica de "cobardía bestial".[11] Si mi creencia en el daño que ha sufrido mi hija tiene bases lo suficientemente sólidas y autorizadas, mi creencia es razonable y el estado emocional o afectivo que produce en mí puede también ser razonable.[12] Puede ocurrir, sin embargo, que, aun siendo confiable, quien me informó sobre lo sucedido a mi hija haya estado equivocado y que, aun sin querer engañarme, me hizo creer que era real un estado de cosas que, finalmente, resultó ser falso. En cuanto advierto el verdadero estado de cosas, mi estado de creencia cambia y, consecuentemente, mi estado emocional de dolor, temor o desesperación desaparece, y ello ocurre porque la creencia que había dado origen a mi *páthos* (y que, al menos mientras dura esa emoción, sigue presente) ha desaparecido. Pero de inmediato se genera otro estado emocional-afectivo, un estado emocional de gozo o alegría (χαρά) que debe corresponder a otra creencia, la que me indica que mi hija está a salvo. Esto muestra, según Aristóteles, no solo que nuestras emociones se originan en creencias (o sea, en ciertos estados mentales o incluso "pensamientos", una de cuyas formas más elementales es la creencia), sino también que la emoción permanece mientras dura la creencia que le dio origen; también sugiere que, tal como dichas creencias pueden ser verdaderas o falsas, así también nuestros estados emocionales pueden ser apropiados o inapropiados (razonables o no razonables), según sea que se deriven de creencias verdaderas o falsas, respectivamente.[13]

Dada la conexión que hay entre los estados emocionales y el juicio (*Ret.* 1356a15-16), Aristóteles hace notar que los juicios pueden producirse súbitamente (*Ret.*

[11] *EN* 1149a6-8; en realidad Aristóteles no dice que "no es razonable", sino que todo exceso de insensatez, de cobardía, de intemperancia o de irritabilidad es o bien bestial o bien enfermizo, pero el exceso en sí ya involucra la destrucción de la proporción, del *lógos*, que siempre implica el término medio. En ese sentido creo que puede decirse que es "no razonable".

[12] Siempre es difícil decidir qué es lo que me hace suponer que mi creencia tiene bases "sólidas y autorizadas"; mi afirmación presupone que es posible poseer un criterio o un conjunto de criterios que den una cierta garantía a mi sistema de creencias. Se trata de un problema tan interesante como vasto que, naturalmente, no puedo tratar aquí.

[13] También podría darse el caso de que, aun teniendo una creencia falsa, el agente tenía razones para pensar que era verdadera (por ejemplo, un testimonio que parecía confiable y generó una creencia que, finalmente, se reveló como falsa). El hecho de que Aristóteles afirme explícitamente que la ira y el apetito (ὀργὴ καὶ ἐπιθυμία) son deseos irracionales (ἄλογοι ὀρέξεις) no presenta un serio obstáculo a mi afirmación sobre la razonabilidad de un estado emocional (cf. *Ret.* 1369a4). En el contexto es evidente que está distinguiendo tipos de deseo (*órexis* es el género y *boúlesis* y *epithymía* son sus especies, siendo aquel un deseo racional y este un deseo irracional) y la ira como emoción está claramente asociada a un estado descontrolado que puede coincidir con un deseo irracional o apetito (cf. *Ret.* 1369a11, donde la identificación entre ira y apetito es aún más evidente). Pero en ese caso no se trataría de la ira o enojo que conviene al virtuoso, una persona que, además de haber desarrollado correctamente sus disposiciones habituales y sus capacidades intelectuales, exhibe un "sistema emocional" balanceado. Aristóteles señala expresamente que en las emociones (menciona explícitamente el caso de la ira) también puede haber término medio; o sea, el virtuoso aristotélico tiene estados de iracundia, pero tales estados no son descontrolados (cf. *EN*, 1108a4-9). El exceso de ira es irascibilidad (ὀργιλότης), la emoción (πάθος) es la ira (*EN* 1125b29-31).

1354b3: αἱ δὲ κρίσεις ἐξ ὑπογυίου) y que los que juzgan influenciados por sus estados emocionales y el que juzga procurando tomar distancia de tales estados (el juez), –a diferencia del legislador que trata no sobre lo particular sino sobre lo futuro y lo universal–, juzgan sobre personas determinadas, respecto de las cuales con frecuencia pueden tener sentimientos de amor u odio. Si eso es así, es posible que no sean capaces de considerar adecuadamente la verdad de cada caso pues el placer o el dolor pueden oscurecer el juicio (*Ret.* 1354b3-11).[14] O sea, según la definición canónica de emoción o estado pasional, un *páthos* implica un cambio en el agente que hace que su juicio respecto de algo sea diferente. No es lo mismo, en efecto, juzgar que *x* es *p* cuando uno está dolorido o cuando uno está alegre, cuando uno ama o cuando uno odia (*Ret.* 1356a15-16). Además, a cualquier estado emocional sigue placer y dolor; se entiende que el placer y el dolor pueden ser físicos o psicológicos. El placer y el displacer motivan acciones (*EN* 1105a3) y, aunque suministran una pauta que el agente aplica a sus acciones particulares, no pueden ser sin más el parámetro de la acción correcta. El *dictum* aristotélico de que el virtuoso da con el medio haciendo referencia tanto a la emoción como a la acción (*EN* 1104b13-16; 1106b16-24; 1108a30-31; 1109a23) sugiere que el agente es evaluado moralmente tanto por sus acciones como por sus emociones o, más precisamente, por el lugar que el agente asigna a las emociones en su acción y en el curso de una vida buena, y por el modo en que encuadra sus emociones y las modera dentro de parámetros racionales. La tesis de que la virtud (o el término medio) se da respecto de las emociones y las acciones es particularmente relevante para advertir por qué Aristóteles sostiene que las emociones no pueden ser excluidas de la vida buena. La virtud moral o del carácter se refiere a las emociones (y a las acciones) porque es en ellas donde se da el exceso, el defecto y el medio (*EN* 1106b16-17); los ejemplos son de nuevo sentir temor, confianza, apetito, ira, compasión y, en general, placer o dolor, porque es en ellos donde se da el más y el menos, pero ni el más ni el menos es bueno (*EN* 1106b16-21). Si, en cambio, experimentamos esos estados emocionales cuando hay que experimentarlos, por lo que se debe, con quienes se debe, por la razón, por el tiempo y del modo que se debe, entonces, hay un término medio, o sea se da lo óptimo que no es otra cosa que la virtud. Así como hay exceso, defecto y medio respecto de las acciones, también los hay respecto de las emociones.

Las emociones, entonces, pueden se "cultivadas" (προδιειργάσθαι) si el agente es capaz de establecer los estados correctos de su carácter (*EN* 1179b24-31). Los componentes apetitivos y desiderativos del alma pueden participar de la razón pues son capaces de oírla y de obedecerla (*EN* 1102b30-31). Aunque de acuerdo con el enfoque aristotélico es correcto decir que los malos lo son debido al modo como manejan sus placeres y dolores –por evitar los dolores que no deben y perseguir los placeres como no deben–, no es adecuado, en cambio, definir las virtudes como ciertos tipos de apatía y quietud (ἀπάθειαν καὶ ἠρεμίαν) respecto de los placeres y los dolores (*EE* 1222a1-5; cf. *EN* 1104b24-26). O sea, el virtuoso no es dominado por sus emociones

[14] Cf. también *DA* 429a4-8, donde un estado emocional (*páthos*) puede ser la causa de que el intelecto se nuble. En este caso, a diferencia de lo que sucedía en la explicación de la Ret., es la emoción la causa del juicio o, mejor dicho, el tipo de juicio y no a la inversa.

(ni en el sentido del exceso ni en el del defecto), pero tampoco es un insensible que opera por defecto. Y el insensible lo es en la medida en que no desea o apetece lo que es mejor, *i.e.* lo que es según naturaleza; ese es un *apathés*, alguien que se comporta como si fuera una piedra porque ha eliminado los ingredientes emocionales de su vida (*EE* 1221a21-23). Aristóteles argumenta que el que está enojado (ὁ ὀργιζόμενος) por lo que debe (ἐφ' οἷς δεῖ) y con los que debe (οἷς δεῖ), o más aún, como debe, cuando debe y por el tiempo que debe estarlo, es elogiado, y ese es precisamente el calmado (πρᾶος), quien quiere estar libre de perturbación (ἀτάραχος) y no ser conducido por la pasión (*EN* 1125b31-35; véase también *EN* 1104b12; 1106b18-23; 1115b11-18).[15] O sea, el calmado es el que ha logrado encontrarse en un estado emocional equilibrado, porque ha dado con el término medio en lo que se refiere a su estado emocional que, junto con la acción (virtuosa), constituye un ingrediente imprescindible de la virtud: "cualquiera se enoja, y eso es fácil, como lo es dar y gastar dinero, con quién [enojarse], en qué medida, cuando, por qué razón y del modo en que hay que hacerlo ya no es para cualquiera" (*EN*, 1109a26-29).

Las virtudes del carácter o morales pueden ser entendidas como la aplicación de la (recta) razón a la facultad de desear. El desear por el desear mismo es propio de lo que carece de razón, pero si el agente es capaz de entrenar su capacidad de desear y encuadrarla dentro de parámetros racionales será virtuoso en el sentido de tener una virtud moral o, más bien, en el de incorporar a sus deseos "el entramado" de virtudes morales que hacen que la vida sea una "buena vida", es decir, una vida de buena calidad, una vida virtuosa. Que la virtud moral debe ser entendida como la aplicación de la razón a la facultad de desear se sigue de la definición del carácter (ἦθος) como "cualidad de lo irracional del alma, pero capaz de seguir la razón (λόγος) según una determinación racional prescriptiva (κατὰ ἐπιτακτικὸν λόγον)" (*EE* 1220b5). Es decir, la virtud del carácter resulta de la aplicación de la razón a la capacidad de desear y al modo como se encuadran los estados emocionales-pasionales respecto de la virtud.

III. Estados disposicionales, tipos de creencia y tipos de deseo

Confío en que lo dicho hasta aquí haya sido suficiente para mostrar que, según la teoría aristotélica, los estados emocionales deben ser incorporados a la vida buena. Ahora bien, Aristóteles también argumenta que del moderado tal vez (ἴσως) se sigan directamente, por ser moderado, creencias y deseos honestos o buenos (χρηστά) acerca de lo placentero; del intemperante, en cambio, creencias y deseos contrarios acerca de estas mismas cosas (*Ret.* 1369a21-24). Esta observación indica de nuevo el sugerido "entrecruzamiento" de niveles de consideración de las emociones que señalé al comienzo. Lo que ahora está diciendo Aristóteles es que la creencia (δόξα), un cierto estado mental, se origina a partir del estado disposicional o disposición habitual (ἕξις) en que se encuentra el agente; pero uno podría preguntarse cómo es que un estado mental como la creencia u opinión se genera de una disposición

[15] Aristóteles es especialmente cuidadoso en señalar que no se elogia al temeroso o al que se enoja, pero tampoco se censura al que se enoja sin más (ὁ ὀργιζόμενος ἁπλῶς), sino el modo (πῶς) en que lo hace (*EN* 1105b23-1106a1).

habitual, una tesis aristotélica que en su contexto genera no pocas dificultades.[16] En lo que sigue me propongo explicar en qué sentido debe entenderse la dependencia que tiene una creencia de un estado disposicional.

Aristóteles explotó la tesis socrática (platónica) de que para neutralizar "el poder de la apariencia" (Platón, *Protágoras* 356d) y ser capaz de distinguir apropiadamente el bien aparente del bien real el agente debe procurar fortalecer o refinar sus capacidades cognoscitivas; tal refinamiento, sin embargo, no puede nunca darse independientemente del refinamiento de las propias disposiciones habituales. Como vimos en el capítulo 5, en su argumento acerca de la coincidencia entre el deseo racional (βούλησις) y el fin (*EN* 1111b26-29) Aristóteles se ocupa de investigar cómo hay que entender ese fin, pues en tanto algunos lo entienden como el bien, otros lo entienden como el bien aparente. La pregunta debe ser entonces si ese bien al que apunta cualquier actividad como las descriptas lo deseamos como se desea el bien o el bien aparente. Ya hemos discutido el modo en que Aristóteles dilucida el problema de la confusión entre el bien aparente y el bien real en *EN* III 4. El principio de racionalidad práctica, según el cual "todo intelecto (νοῦς) elige lo que es mejor para sí mismo, y el equitativo (ἐπιεικής) obedece a su intelecto" (*EN* 1169a17-18) debe valer también para el que no es virtuoso, pero en ese caso se trata de un intelecto o una razón equivocada pues es una razón que coincide con las motivaciones desiderativas irracionales del agente; esto explica que diga que en el malvado "las acciones que debe (δεῖ) llevar a cabo están en conflicto con las que lleva a cabo (πράττει)"; en el equitativo o virtuoso, en cambio, lo que debe hacer coincide con lo que hace (*EN* 1169a15-16). Aunque Aristóteles estuviera dispuesto a aceptar que cualquier ser racional que hace un ejercicio adecuado de sus capacidades racionales solo elige lo que es mejor para sí mismo, no admite que todo acto erróneo es solo un error intelectual. Como vimos en el capítulo 5, en su intento de refutación del intelectualismo socrático Aristóteles enfatiza que quien esté dispuesto a sostener que el agente actúa mal por ignorancia debe tener en cuenta que la ignorancia del sujeto puede ser censurada si el agente resulta responsable de su ignorancia (el ejemplo es el de un borracho: el principio de su acción depende de sí mismo pues emborracharse o no depende de él; *EN*, 1113b32-33). El hecho de

[16] "La persona excelente (σπουδαῖος) juzga correctamente cada cosa, y en cada caso se le aparece lo verdadero. Pues según [sea] la disposición habitual, [así es] la propia [concepción de lo que es] noble y placentero, y tal vez la persona excelente se diferencia mucho por el hecho de advertir (ὁρᾶν) lo verdadero en cada [situación concreta de acción], como si fuera un canon y medida de cada situación" (*EN* 1113a29-33). La discusión especializada se ha concentrado, sobre todo, en el hecho de que Aristóteles parece estar ofreciendo un argumento circular, porque el bien es definido como aquello que se mide correctamente y como lo haría el virtuoso, pero el virtuoso se define como aquel al que se le aparece el bien (cf. Natali 1999: *ad loc.*). En su comentario de *EN* Gauthier-Jolif no dicen una sola palabra sobre las líneas que he destacado en el pasaje recién citado (*i.e.* a cierto tipo de disposición habitual corresponde cierto tipo de juicio respecto de lo noble o placentero). Por los argumentos que presento a continuación, no creo que "la regulación moral sea en definitiva, para Aristóteles, intelectual" (Gauthier-Jolif 1970: Tome II, 208), aunque obviamente admito que la regla, canon o medida que tiene el virtuoso es la *phrónesis* y que esta es, técnicamente, una virtud intelectual (cf. *EN* VI). Para un comentario breve sobre la conexión disposición habitual-juicio sobre el bien cf. Sherman 1989: 81, n.35; Reeve 1992: 52; Vigo 1996, 118, n.99; 268, n.112.

que lo que se le aparece como bueno al virtuoso es lo verdadero (*i.e.*, solamente se le aparece el bien real, no el bien aparente; *EN* 1113a30) se explica porque el modo en que lo noble o placentero se aparece a cada persona depende de su propio estado del carácter, pero también por el hecho de que tiene sus capacidades cognoscitivas apropiadamente entrenadas, lo cual garantiza que el virtuoso juzgue correctamente cada situación concreta de acción (*EN* 1113a29-30).[17]

Las consecuencias que tiene la sofisticada teoría del deseo y de la racionalidad práctica aristotélicas son decisivas en la explicación de los diferentes tipos de acción y de los diferentes tipos de caracteres correspondientes: virtuoso, continente, incontinente e intemperante. Y es a propósito de la distinción de los tipos de deseo y de la posibilidad de que el deseo –y la representación, que también es capaz de mover; *DA* 433a20; a26– pueda ser correcto o incorrecto que aparece la distinción entre tipos de bien en el contexto de la psicología aristotélica: el objeto de deseo (ὀρεκτόν) siempre pone en movimiento, pero dicho objeto de deseo puede coincidir con el bien real o con el bien aparente, y debe tratarse siempre de un bien práctico o realizable en el curso de una vida humana, *i.e.* el bien que puede ser de otro modo (*DA* 433a26-30). El pasaje es lo suficientemente potente desde el punto de vista filosófico (y, al mismo tiempo, sintético) como para sugerir varios interrogantes: ¿qué hace que *x* sea objeto de deseo para el agente *y*? ¿Hay objetos que son siempre deseables, sin importar la calidad de las disposiciones habituales del agente ni la circunstancia en que se encuentra en un caso concreto? Si lo que he estado sugiriendo en este apartado es plausible, habrá que responder que no cualquier objeto constituye un genuino objeto de deseo para cualquier agente. Según sea el modo en que cada uno haya entrenado y formado sus disposiciones habituales y sus capacidades intelectuales, así también será el objeto de deseo. No es que, necesariamente, toda vez que algo se presenta o aparece como bueno en lo inmediato deba ser rechazado; ocurre sí que, en la mayor parte de los casos, lo inmediato se aparece como placentero y eso solo a veces le basta al agente para considerarlo bueno. Pero ese es el caso típico del sujeto cuyas disposiciones habituales no están correctamente entrenadas ni sus capacidades intelectuales apropiadamente desarrolladas.

En el pasaje que cité al comienzo de esta sección Aristóteles afirma que "tal vez", por tener un tipo de carácter determinado, un agente tiene también ciertas creencias y deseos (*Ret.* 1369a21-24); los textos de *EN* III 4-5 que he examinado en el capítulo 5 echan alguna luz al problema de la conexión entre estado disposicional, creencia y deseo. Sugiero que el "tal vez" del pasaje de *Ret.* recién mencionado puede significar al menos dos cosas:

(i) si bien los estados disposicionales no son las únicas causas de las creencias y deseos de un agente, tales estados disposicionales son factores fuertemente condicionantes del tipo de creencias y deseos que tenga una persona. Pero, inversamente,

(ii) si uno no ha racionalizado en un proceso reflexivo –que es posterior a la adquisición de ciertos estados disposicionales ya que se da con la actualización de

[17] Cf. también *EN* 1094b27; 1099a23; 1114b7; 1181b9-10.

las facultades racionales en un ser humano adulto– sus propias disposiciones habituales, es probable que sus creencias y deseos ("rectos") no sean firmes, de donde podrían seguirse estados débiles de carácter (como la incontinencia) o estables, pero cualitativamente negativos (como la intemperancia).

El proceso de adquisición de las propias disposiciones habituales es inconsciente en las etapas tempranas de la vida humana; luego, cuando el agente comienza a ejercer sus facultades racionales, puede ser capaz de someter a examen la calidad de tales disposiciones y, eventualmente, a partir de ese análisis racional cambiarlas si descubre que son deficientes o viciosas, lo cual significa que también cambiará sus creencias respecto de lo que es correcto o incorrecto y los deseos que se dan junto con ellas. Si después de su examen racional descubre que tales disposiciones son buenas, las reafirmará y hará más sólidas. La forma de racionalidad que interviene en ese "proceso de revisión" de las disposiciones habituales es la prudencia (φρόνησις), que reúne en sí misma dos aspectos inseparables en la explicación de la acción: el universal (que prescribe lo que hay que hacer) y el particular, que tiene que ver con la situación concreta de acción. La prudencia apunta a lo universal porque indica qué hay que hacer en el sentido normativo de "lo correcto es llevar a cabo F", siendo F un tipo de acción; pero además permite que el agente discrimine qué acción es apropiada en un caso concreto (*EN* 1141b14-16). Cuando el virtuoso actúa es capaz de aplicar el principio prescriptivo a la situación concreta; pero la prudencia no prescribe en un sentido general, independientemente de la situación concreta de acción. El agente virtuoso tiene sin duda un saber (como pensaba Sócrates), pero hay que distinguir cuidadosamente de qué tipo de saber se trata porque hay formas de saber, argumenta Aristóteles, cuyos objetos no permiten identificarlo con la acción, pues sus objetos son necesarios (como ocurre en el caso de la epistéme aristotélicamente considerada),[18] pero de lo necesario no hay acción responsable. Al tener la percepción de lo correcto (percepción que nos proporciona la prudencia, que es una virtud intelectual que nos indica lo que "hay que hacer") el sujeto puede actuar "reflexivamente" en la dirección correcta y hacer firmes sus disposiciones habituales, de modo que ya no las posee por el solo hecho de haberlas practicado, sino que ahora las practica con el trasfondo de una base cognoscitiva sólida.

Si lo dicho hasta aquí es razonable, creo haber mostrado que Aristóteles ofrece una teoría unificada de las emociones en el tratamiento que de las mismas hace en la ética y en la retórica. En lo que sigue espero mostrar que dicho tratamiento unificado también se advierte a partir de su psicología.

[18] "La ciencia (*epistéme*) es una creencia o convicción (ὑπόληψις) que se refiere a los universales y a las cosas que existen por necesidad" (*EN*, 1140b31-32). Se trata de un tipo de saber que no puede identificarse con la acción virtuosa, porque la acción lo es de lo particular y el objeto propio de la epistéme es, según Aristóteles, lo necesario, *i.e.* lo que no puede ser de otro modo.

IV. Epílogo: ¿es razonable una lectura funcionalista de la psicología aristotélica?

Pensamiento, lenguaje y las condiciones del discurso argumentativo

En las discusiones contemporáneas del problema mente-cuerpo Aristóteles ha vuelto a ser recordado con admiración por algunos filósofos.[19] Algunos han descrito la posición aristotélica como un sano intento de abandonar el dualismo sustancialista de Platón y han subrayado el hecho de que para Aristóteles los estados mentales están corporizados, de modo que lo mental y lo físico solo son dos modos de describir el mismo fenómeno.[20] Aristóteles no llega tan lejos como para afirmar esto último, pero sí señala con especial énfasis que emociones (o estados afectivos que presuponen ya ciertos estados de creencia que pueden ser entendidos como "estados mentales") como cólera, calma, miedo, compasión, confianza, alegría, amor y odio se dan acompañadas de un cuerpo, pues junto con ellas el cuerpo es, en cierto modo, afectado (*DA* 403a16-19). O sea, aunque una emoción tiene su origen en un cierto estado mental (o actitud proposicional) –como creer o tener la expectativa de que lo que se aproxima es malo o doloroso para mí, *i.e.* miedo (*Ret.* 1382b29-1383a8), o compadecerse de alguien por creer (οἴεσθαι) que uno mismo o algún allegado podría padecer un mal (*Ret.* 1385b13-18)– se trata de un estado que no es ni completamente físico ni completamente "mental". Creo que si puede admitirse esto, hay razones para pensar que la psicología aristotélica no puede ser entendida en términos de una versión del funcionalismo materialista (*i.e.* las actitudes proposicionales no son estados del cerebro humano aislados).[21] El funcionalismo materialista argumenta que cuando hablamos de la mente nos estamos refiriendo a un conjunto de estados funcionales que se definen en términos de relaciones causales que son intrínsecas a ciertos sistemas materiales organizados apropiadamente.[22]

Sin embargo, las variedades de funcionalismo tienden a romper la dependencia unívoca que vincula los estados mentales con los sistemas físicos que "realizan" esos estados mentales.[23] Esta es la denominada "*multiple realizability of the mental*", *i.e.* la tesis según la cual lo que se considera como una mente es independiente de su realización física (en ese sentido, las máquinas también pueden tener "estados mentales").[24] Un argumento más o menos habitual para fundamentar la "múltiple realizabilidad de lo mental" es el siguiente:

(*i*) los sistemas con "mentes" son sistemas cognitivos;

(*ii*) los sistemas cognitivos son sistemas computacionales;

[19] Putnam 1995a: xiii-xiv; 279; 302. Nussbaum-Putnam 1992.

[20] Davidson, "Aristotle's Action", en Davidson 2005: 290.

[21] Putnam 1995b: 120.

[22] Cf. LaRock 2005: 232; 234-236.

[23] Debo esta objeción a Jorge Mittelmann.

[24] Un típico defensor de esta tesis es, una vez más, Putnam, quien llega a cuestionar la importancia de estudiar el cerebro –que sería el medio de "implementar la mente"– para entender la mente (cf. Putnam 1995a).

(*iii*) las máquinas de Turing pueden describir completamente cualquier sistema computacional;

(*iv*) por lo tanto, las máquinas de Turing pueden describir completamente cualquier sistema cognitivo (esta es una primera conclusión).

(*v*) Las máquinas de Turing se definen funcionalmente, *i.e.* independientemente de su implementación;

(*vi*) por lo tanto, los sistemas cognitivos pueden definirse independientemente de su implementación;

(*vii*) por consiguiente, los sistemas con mentes pueden definirse independientemente de su implementación.[25]

Ahora bien, además del hecho de que Aristóteles ni siquiera podía imaginarse un sistema computacional como un medio físico apropiado para la realización de lo mental, es importante destacar el hecho de que los "sistemas" en los que él cree que puede haber "alma" (en lenguaje contemporáneo "mente") son siempre sistemas orgánicos o cuerpos naturales (*DA* 412a27-28-b1: ὀργανικόν; ὄργανα: 412b5-6), en los que es claramente decisivo que lo que se considera "mente" o "alma" no puede ser independiente de su realización física. Cualquier alma (vegetativa, sensitiva o racional) se da solamente en un ser orgánico natural con funciones bien definidas. El alma es una sustancia en el sentido que corresponde a la explicación o definición de una cosa y en cuanto es lo que es para un cuerpo natural orgánico. Si no fuera así, se podría decir que un hacha es un cuerpo natural y que su esencia es su alma (*DA* 412b11-17). Dicho de otro modo, creo que hay razones textuales y de orden sistemático para pensar que Aristóteles no estaría dispuesto a avalar la tesis, central al funcionalismo, de que el alma puede ser "transportada" de un cuerpo (el cuerpo de un ser vivo, digamos) a otro (una máquina) mediante la simple ejemplificación en el nuevo cuerpo de algún conjunto de propiedades organizativas que estaban ejemplificadas en el primer cuerpo. Por otro lado, hay otra razón de fondo para no entender la psicología aristotélica en clave del funcionalismo-materialista: Aristóteles rechaza expresamente cualquier tipo de explicación que intente dar cuenta de la percepción solo por referencia a la acción causal de los componentes de los objetos corpóreos. La percepción –que, según la concepción aristotélica, está a la base de "estados mentales" como creencia o pensamiento– no puede explicarse si se prescinde de ciertas facultades del alma como tal, independientemente de los ingredientes materiales de los cuerpos. Aunque la facultad perceptiva es, en cierto modo, estimulada y puesta en funcionamiento por los objetos exteriores que ponen en movimiento el sistema perceptivo, su actividad propia no puede explicarse, piensa Aristóteles, por dichos objetos materiales que la estimulan ni por referencia a la constitución material de los órganos de los sentidos (cf. *DA* 404b-405b). Esto explica que solamente ciertos organismos vivos sean capaces de percibir y, consiguientemente, de experimentar ciertos estados mentales; por eso no cualquier objeto compuesto de ciertos elementos materiales puede percibir y tampoco puede hacerlo un sistema

[25] El argumento es convenientemente resumido por Eliasmith 2002: 1-2, quien además ofrece una refutación detallada de él.

material "organizado apropiadamente". No hay ningún sistema material que sea capaz de percibir por el solo hecho de "estar organizado apropiadamente". Aristóteles llega a decir que percibir (o "sentir": αἰσθάνεσθαι) no es propio ni del alma ni del cuerpo.[26] También argumenta que, aun cuando se den afecciones fuertes, no se produce un estado de excitación o temor; en otras ocasiones, en cambio, cuando el cuerpo se enoja y se encuentra dispuesto tal y como cuando uno está enojado, es puesto en movimiento por factores pequeños e insignificantes. Además hay casos en los que, aun cuando no ocurra nada temible, una persona puede encontrarse sumida en un estado afectivo propio de lo temible; si esto es así, hay que entender los estados afectivos o emocionales (πάθη) como explicaciones formales o formas que se dan en la materia (*DA* 403a25: λόγοι ἔνυλοι). Pero en la medida en que los *páthe* son *lógoi* y aun cuando se den en conexión con ciertos aspectos materiales porque se dan a través del cuerpo, no pueden reducirse a meros sistemas materiales organizados. Ahora bien, ¿cómo puede una emoción o un estado afectivo ser un *lógos*, una forma o principio explicativo que se da "materializada"? Tal vez, como señalé hace un momento, Aristóteles quiere mostrar que, aunque las emociones no son cuerpos, no se dan sin un cuerpo (no importa que pueda haber manifestaciones corpóreas del estado emocional en el que se encuentra el sujeto). Las emociones aristotélicas, en la medida que son producidas por una creencia y en la medida que duran mientras se mantienen inalterables las creencias que las produjeron pueden ser descriptas como "fenómenos mentales". Pero son fenómenos mentales íntimamente vinculados con el cuerpo que, aunque no se identifican con él, no se dan sin él.

En *DA* I 1 cobra cierta importancia el problema de a quién corresponde con propiedad estudiar el problema del alma: si al dialéctico (que define la ira o enojo –un πάθος– como "un deseo de devolver dolor por dolor"; *DA* 403a30-31),[27] o al físico que define la ira como "la ebullición de la sangre o de lo caliente en torno del corazón" (*DA* 403a31-b1). El físico da cuenta de la materia; el dialéctico, en cambio, da cuenta de la forma, es decir de la definición (λόγος) de la emoción. Pero es importante tener presente un importante apotegma aristotélico que aparece en este contexto de discusión: si va a darse una forma determinada, debe darse en una materia determinada. O sea, cualquier tipo de forma no se da en cualquier tipo de

[26] Su explicación es la siguiente: aquello de lo cual hay una facultad o capacidad (δύναμις), también hay un acto o actualidad (ἐνέργεια). Pero lo que se denomina αἴσθησις (sentido, sensación, percepción) en cuanto actualidad (o sea, en cuanto ejercicio del sentido: ὡς ἐνέργεια) constituye un cierto movimiento del alma que se da a través del cuerpo. Se hace manifiesto entonces que el estado afectivo (πάθος) no es propio del alma y no es posible que un cuerpo inanimado perciba (*Sobre el sueño y la vigilia*, 454a7-11). O sea, resultaría absurdo tener una capacidad o facultad y no poder ejercerla (en cuyo caso la capacidad solo lo sería en un sentido nominal) y aunque el sentido como facultad no es algo corpóreo, el sentido efectivo, *i.e.* cuando se está ejercitando el sentido, no puede darse más que a través del cuerpo. Es por eso que un estado afectivo o una emoción no es propiamente algo "anímico", pero tampoco es posible que un cuerpo inanimado perciba.

[27] La definición "dialéctica" de la ira dice que es un "deseo", es decir, una actitud proposicional, lo cual explica por qué la ira (como estado afectivo) es un *lógos* materializado: es un *lógos* porque tiene contenido proposicional, y es materializado porque los deseos se dan en un cuerpo.

materia. Lo que esto indica es la correlación que debe haber entre forma y materia en el contexto de la explicación psicológica que recurre al modelo hilemórfico en el que, claro está, el alma es la forma y el cuerpo la materia (*DA* 403b2-3). No es que las afecciones o emociones sean el dominio propio del filósofo de la naturaleza que se ocupa de lo material,[28] porque, como indica Aristóteles, no es tan claro que la definición propia del físico sea aquella que se centra en la materia e ignora la forma (*lógos*), sino más bien la que se refiere a lo que se compone de ambas cosas, *i.e.* de materia y forma (*DA* 403b7-9).[29] El alma humana es el alma de un organismo y un organismo, a diferencia de los mecanismos, es un sistema que debe ser entendido como una totalidad funcional que no se define, al menos no necesariamente, como un sistema material organizado (el organismo vivo también es, claro está, material, pero no es un ser viviente por el mero hecho de ser material; las mesas también son sistemas materiales organizados, pero de eso no se sigue que sean seres vivos). Si se tiene en cuenta este detalle, no tiene por qué sorprender que Aristóteles afirme que los cálculos racionales (λογισμοί) son, igual que las sensaciones (αἰσθήσεις), los placeres (ἡδοναί) y los dolores (λῦπαι), afecciones (πάθη) y funciones (u "operaciones": ἔργα) del alma. Lo que estoy sugiriendo es una versión, bastante elemental, de una interpretación holista de la psicología aristotélica, en la que la totalidad (el ser vivo) no puede entenderse como un mero agregado de partes. Nosotros sabemos que hay funciones endocrinas que tienen una conexión directa con ciertos estados emocionales (cuando uno tiene miedo se estimula la producción de adrenalina). Quien proponga una interpretación funcionalista-mecanicista de la psicología aristotélica en general y de las emociones aristotélicas en particular sabe que es capaz de producir químicamente el miedo o de estimularlo mediante la aplicación de corriente eléctrica en el cerebro; pero este hecho no logra explicar por qué esa emoción se da en un organismo. En efecto, solamente es posible estimular el miedo en una persona si se le aplican choques eléctricos en su cerebro, pero si esos choques se aplican a un cerebro que ya no está en el cuerpo de una persona, nunca se logrará producir miedo. Esto es así, creo que argumentaría Aristóteles, porque un cerebro fuera de una persona ya no es más un cerebro, ya que no funciona como tal y si no funciona como un cerebro, no es un cerebro.[30]

Querría terminar este capítulo exponiendo y discutiendo algunas interesantes reflexiones del filósofo norteamericano John Searle sobre la relación mente-cuerpo,

[28] Como sugiere Hamlyn 1993:79.

[29] Por lo demás, Aristóteles piensa que el físico debe ocuparse no solo de la materia sino también de la forma (cf. *Fís.* 198a21-27; 200a30-b8).

[30] Aristóteles no da el ejemplo del cerebro, pero da el de la mano que, separada del cuerpo, ya no es mano más que en un sentido homónimo (para el caso es lo mismo: "el todo es anterior a la parte"; cf. *Política*, 1253a20-25; cf. también *Met.* 1035b24-25; 1036b30-32). Soy consciente de que mi referencia a la interpretación funcionalista de Aristóteles es muy básica y que la discusión especializada es mucho más sofisticada. Un resumen muy ilustrativo y detallado de las interpretaciones de las últimas décadas puede encontrarse en Granger 1996 y, más recientemente, en Caston 2005.

de modo de ver si pueden establecerse algunas conexiones con Aristóteles. Son bien conocidas las contribuciones de Searle a la filosofía del lenguaje y a la filosofía de la mente. En esta ocasión quiero referirme a un breve libro, editado hace un poco más de dos décadas, que tiene la virtud de ser extremadamente claro y de resumir el pensamiento de Searle en pocas páginas. Según Searle, tenemos una cierta imagen de nosotros mismos que es difícil de encuadrar con nuestra concepción científica del mundo. Pensamos en nosotros mismos como conscientes, libres, mentales, agentes racionales en un mundo en el que la ciencia nos dice que consiste completamente de partículas físicas que carecen de mente y de significado.[31] La pregunta es, entonces, cómo puede compatibilizarse el hecho de que, por un lado, el mundo no contenga más que partículas físicas inconscientes y que, por otro lado, también contenga "conciencia". O, dicho de otro modo, ¿cómo es posible que un universo mecánico contenga seres humanos intencionales, *i.e.* seres que son capaces de representar el mundo para sí mismos? ¿Cómo un mundo que es esencialmente carente de significados puede contener significados? Una parte importante de estas preguntas ha inquietado a los filósofos contemporáneos de la mente; pero creo que se puede decir, sin temor a caer en la exageración, que son asuntos que también concentraron la atención de Aristóteles, quien aparentemente resolvió el problema al sostener que el mundo, en realidad, no es un sistema mecánico y carente de significados. Naturalmente, Aristóteles no habla de "partículas físicas que carecen de mente", pero sí dice que el mundo natural, del cual nosotros mismos formamos parte, no es un sistema meramente mecánico pues, aunque está compuesto de pequeñas partículas físicas, el mundo natural es una estructura finalista que, en cierto modo, presupone lo que los filósofos de la mente contemporáneos llaman "mente" y Aristóteles νοῦς.

El otro problema que ha sido muy discutido en la filosofía de la mente contemporánea tiene que ver con el desafío que ha planteado la investigación reciente en el área de ciencia computacional e inteligencia artificial. ¿Piensan las máquinas? ¿Son inteligentes? ¿Nos dan las computadoras digitales una descripción correcta de la mente humana? Cuando uno ve esta gama de problemas tratados en la filosofía contemporánea no puede resistir la tentación de pensar qué habría dicho Aristóteles acerca de la posibilidad de que las máquinas piensen. Una primera respuesta que se me ocurre –y que en parte ya he adelantado al comienzo de esta última sección– es que Aristóteles no habría estado de acuerdo con la idea de que las máquinas piensan porque para que un sistema tenga "alma" debe ser un sistema orgánico bien definido, en el cual el "alma" sea su esencia o ser propio. Pero la pregunta fundamental sigue siendo: ¿cuál es la relación de nuestras mentes con el resto del universo? Este es un modo de plantear el problema tradicional alma-cuerpo (o mente-cuerpo) o mente-cerebro. Searle piensa que el problema mente-cuerpo puede resolverse fácilmente. En ese contexto de discusión se pregunta por qué la mente (y su relación con el cuerpo) parece más misteriosa que otros fenómenos biológicos,[32] con lo cual ya adelanta el hecho de que cree que lo mental es un cierto tipo de fenómeno biológico, y que la respuesta debe ser consistente con lo que sabemos acerca de neurofisiología y

[31] Searle 1984: 13.

[32] Searle 1984: 14.

con nuestra concepción de sentido común de la naturaleza de los estados mentales (dolores, creencias, deseos, etc.).

Desde Descartes, argumenta Searle, el problema mente cuerpo ha tomado la siguiente forma: ¿cómo podemos dar cuenta de las relaciones entre dos tipos de cosas aparentemente tan diferentes? Por una parte, hay ítems mentales, tales como pensamientos o sentimientos; pensamos en ellos como subjetivos, concientes e inmateriales. Por otra parte, hay ítems físicos, sobre los que pensamos como teniendo una masa, una extensión en el espacio, y como interactuando causalmente con otras cosas físicas. Como señala Searle, muchas soluciones ensayadas para resolver el problema mente-cuerpo han pasado por el lado de negar la existencia o degradar el estatuto de uno u otro de estos tipos de cosas. Dado el éxito de las ciencias físicas, no es sorprendente que la tentación más fuerte sea degradar el estatuto de las entidades mentales. Así es como la mayoría de las concepciones de la mente materialistas recientes (tales como conductismo, funcionalismo y fisicalismo) terminen por negar, explícita o implícitamente, que existen cosas tales como "mentes", tal como habitualmente pensamos en ellas (*i.e.* como ítems inmateriales). Lo que estas posiciones hacen es negar que nosotros intrínsecamente tengamos estados mentales subjetivos, concientes, y que ellos sean tan reales y tan irreductibles como cualquier otra cosa en el universo.

Según Searle, hay cuatro rasgos de los fenómenos mentales que han hecho que ellos parezcan imposibles de ser considerados en nuestra concepción "científica" del mundo. El primero y más importante de estos rasgos es la conciencia.[33] En el momento de decir lo que estoy diciendo yo soy conciente, y quien me oiga en el momento de oírlo también lo es. Es un hecho evidente acerca del mundo que contiene tales estados mentales y eventos concientes, pero es difícil ver cómo los meros sistemas físicos podrían tener conciencia. Cualquier persona estaría de acuerdo con el hecho de que, mientras alguien habla, está conciente: mucho más difícil es entender que este cráneo con todo lo que contiene también lo está. O sea, aunque cualquiera sin tener un conocimiento experto en neurofisiología tendería a pensar que el pensamiento y el lenguaje tienen que ver con mi cerebro, que está alojado en mi cráneo, nadie estaría dispuesto a pensar que mi cráneo tiene algo que ver con mis estados de conciencia. La conciencia es el hecho central de la existencia específicamente humana, porque sin conciencia no hay lenguaje ni ninguna otra de las peculiaridades humanas. Es extraño, por lo tanto, que las discusiones contemporáneas de filosofía y psicología tengan tan poco que decir sobre la conciencia.

El segundo rasgo de los fenómenos mentales es lo que los filósofos y los psicólogos llaman intencionalidad, la característica por la cual nuestros estados mentales se dirigen a, se refieren a, o son acerca de, es decir, son objetos y estados de cosas en el mundo diferentes de sí mismos. La intencionalidad no solo se refiere a las intenciones, sino también a las creencias, los deseos, las esperanzas, los temores, el amor, el odio, el disgusto, la vergüenza, etc, y todos aquellos estados mentales (concientes o inconscientes) que hagan referencia a o sean acerca del mundo como algo aparte de la mente. Los problemas con la intencionalidad son parecidos a los que hay respecto de la conciencia, porque

[33] Searle 1984: 15.

uno puede preguntarse cómo es que este material dentro de mi cabeza es acerca de algo, cómo puede referirse a algo. El tercer rasgo de los estados mentales y de la mente es su subjetividad. La subjetividad es algo tan privado y personal que nadie puede sentir mis dolores o sentimientos; esto indica también que cada persona ve, en cierto modo, el mundo desde su propio punto de vista. Yo soy conciente de mis propios estados mentales y de mí mismo como nadie más puede serlo. Searle señala el hecho de que desde el s. XVII nos hemos acostumbrado a pensar en la realidad como algo objetivo que debe ser igualmente accesible a cualquier observador competente. Pero, ¿cómo podemos acomodar la realidad de los fenómenos mentales subjetivos a la concepción científica de la realidad como totalmente objetiva? El cuarto rasgo de lo mental tiene que ver con un problema: el problema de la causación mental. Todos presuponemos como parte de nuestro sentido común que nuestros pensamientos y sentimientos tienen cierto tipo de injerencia en el modo en que nos comportamos, o sea, creemos que nuestros estados mentales tienen algún tipo de efecto causal en el mundo físico. Si yo decido levantar mi brazo, este se levanta. Pero aquí hay un problema que inquietó también a Aristóteles: si nuestros pensamientos y sentimientos son mentales, ¿cómo pueden afectar causalmente a algo físico? ¿Será que nuestros pensamientos son capaces de producir un efecto químico en nuestro cerebro y en el resto de nuestro sistema nervioso? ¿O es que el cerebro por sí mismo tiene como una peculiaridad suya el pensamiento? Pero si ese es el caso, ¿por qué la conciencia, el pensamiento y, en general, los estados mentales irrumpieron en el cerebro y no en otro órgano? ¿Qué tiene de peculiar esa masa material que es nuestro cerebro para que de él emerjan pensamientos, sentimientos, planes, etc.? No tengo respuesta a estas preguntas. Aristóteles ignoraba que sin cerebro no hay "vida mental", aunque creía que el centro de la vida anímica era el corazón. En realidad, la explicación es estructuralmente similar y el problema sigue siendo el mismo: si los estados mentales no son estados corpóreos, uno debería preguntarse qué poder especial tiene el cerebro (o el corazón, según la explicación aristotélica) para permitir la irrupción de lo mental.

Según Searle, estos cuatro rasgos son los que hacen parecer tan difícil el problema mente-cuerpo. En su intento de resolver el problema formula una primera hipótesis:

(1) todos los fenómenos mentales, ya sean concientes o inconscientes, visuales o auditivos, dolores, picazones, pensamientos y en general toda nuestra vida mental, son causados por procesos que sucede en el cerebro.[34]

Tomemos el caso del dolor: de acuerdo con la visión corriente en neurociencia, las señales de dolor son transmitidas desde las terminaciones de los nervios sensorios a la cuerda espinal al menos por dos tipos de fibras: las fibras Delta A que son especializadas para las sensaciones de picadura, y las fibras C, que son especializadas para las sensaciones de quemazón y dolor. Las señales de dolor entran en el cerebro por dos vías diferentes: el camino del dolor de una picadura y el camino del dolor de una quemazón. Ambos caminos van por el tálamo, pero el dolor de una picadura

[34] Searle 1984: 18.

está más localizado en la corteza somato-sensoria, en tanto que el camino del dolor de quemazón transmite señales no solo hacia arriba en la corteza, sino también lateralmente en el hipotálamo y otras regiones en la base del cerebro. La sensación real de dolor parece ser causada tanto por la estimulación de las regiones básicas del cerebro, especialmente el tálamo, y la estimulación de la corteza somato-sensoria. Nuestras sensaciones de dolor, entonces, son causadas por una serie de eventos que comienzan en las terminaciones nerviosas libres y terminan en el tálamo y en otras regiones del cerebro. En lo que se refiere a las sensaciones reales, los eventos dentro del sistema nervioso central son suficientes para causar dolor: sabemos esto por el testimonio de los dolores del "miembro fantasma" que sienten los amputados.

Searle sugiere que lo que es cierto del dolor es también cierto de los fenómenos mentales en general: todo lo que importa para nuestra vida mental, todos nuestros pensamientos y sentimientos, son causados por procesos dentro del cerebro. En lo que concierne a la causación de los estados mentales, entonces, el paso decisivo es el que ocurre dentro de la cabeza, en el cerebro, no el estímulo externo o periférico. Y esto es así porque si los eventos ocurrieran fuera del sistema nervioso central y nada ocurriera en el cerebro, no habría eventos mentales. Pero si lo correcto ocurriera en el cerebro, argumenta Searle, los eventos mentales ocurrirían aunque no hubiera ningún estímulo externo.[35] Ahora bien, si los dolores y otros fenómenos mentales son causados por procesos en el cerebro, uno debería preguntarse qué son los dolores. La respuesta más obvia es decir que son tipos displacenteros de sensación: los dolores y otros fenómenos mentales son solo rasgos del cerebro, lo cual posibilita a Searle a establecer su segunda hipótesis:

(2) Los dolores y otros fenómenos mentales solo son rasgos del cerebro (y tal vez el resto del sistema nervioso central).

Searle es conciente de que sin cerebro no hay fenómenos mentales pero esto no significa que los fenómenos mentales o, más precisamente, lo que llama "mentes" sean un cerebro. La primera hipótesis deja en claro el hecho de que los fenómenos mentales son causados por procesos que suceden en el cerebro; la segunda que los fenómenos mentales son "rasgos" del cerebro. Esta segunda característica me resulta un poco más difícil de entender; en la primera hipótesis quedaba claro que el cerebro es algo diferente de los estados mentales, aunque aquel tenga un cierto poder causal sobre estos. Pero, ¿qué significa que los fenómenos mentales son "rasgos" del cerebro? ¿Significa que no hay cerebro sin estados mentales, los cuales serías sus rasgos característicos? Pero si ese fuera el caso, ¿en qué se diferenciaría el cerebro de sus estados mentales? Searle no ve inconveniente en su segunda hipótesis, sino que parece pensar que la primera hipótesis puede generar malentendidos, ya que si los fenómenos mentales y físicos tienen relaciones de causa y efecto, la pregunta debería ser cómo es que uno puede ser la causa del otro. Ese malentendido puede resolverse si se despeja el malentendido habitual en la noción misma de causación. En efecto, habitualmente se piensa, argumenta Searle, que cuando A causa B debe haber dos eventos discretos involucrados en el proceso, el

[35] Como muestra Searle, este es el principio sobre el que opera la anestesia quirúrgica: el estímulo externo no tiene ningún efecto relevante sobre el sistema nervioso central (1984: 19).

uno como causa y el otro como efecto. Si se aplica este esquema para explicar la relación existente entre el cerebro y la mente uno rápidamente termina en una posición dualista: lo físico (cerebro) causa eventos en otro dominio (mente). Según Searle, hay que evitar este sentido de causación de manera de evitar también un dualismo burdo entre lo físico y lo mental. Para hacer persuasiva su explicación propone echar mano de una distinción común en física entre "micro-propiedades" y "macro-propiedades"de los sistemas. Cada objeto de nuestra experiencia fenoménica está compuesta de micro-partículas que tienen ciertos rasgos, tanto en el nivel de las moléculas y los átomos como en el nivel más profundo de las partículas sub-atómicas. Pero cada objeto también tiene ciertas propiedades (como la solidez de la mesa o la liquidez del agua), rasgos que Searle llama "superficiales" o "soledades globales" de los sistemas físicos. Muchos de dichos rasgos pueden ser causalmente explicados por la "conducta" de los elementos en el nivel de las "micro-propiedades". Por ejemplo, la liquidez del agua se explica por la naturaleza de la interacción entre las moléculas de H_2O. La conducta de los elementos en el micro-nivel explica causalmente los rasgos-macro de los objetos.[36]

Según Searle, esta explicación ofrece un modelo para explicar la confusa relación existente entre la mente y el cerebro. Como advierte Searle, en el caso de un rasgo superficial como la liquidez del agua no tenemos ningún problema en suponer que tales rasgos son causados por la conducta de los elementos en el micro-nivel y, al mismo tiempo, aceptamos que los fenómenos superficiales solo son rasgos de los mismos sistemas en cuestión (el destacado es en ambos casos de Searle). Lo que hay es, efectivamente, una relación de causa-efecto, pero "al mismo tiempo los rasgos superficiales son solo rasgos de un nivel más elevado del mismo sistema cuya conducta causa en el micro-nivel aquellos rasgos".[37] Ahora bien, Serale cree que es posible aplicar este modelo a la relación de la mente con el cerebro: del mismo modo en que la liquidez del agua es causada por la conducta de los elementos en el micro-nivel –y al mismo tiempo es un rasgo que se realiza en el sistema de los micro-elementos–, exactamente en ese sentido de "causado por" y "realizado en" son causados, arguye Searle, los fenómenos mentales por procesos que suceden en el cerebro a nivel neuronal o modular y, al mismo tiempo, se realizan en el mismo sistema que consiste de neuronas. El argumento pone énfasis en el hecho de que el cerebro tiene que ser tratado como cualquier otro objeto del mundo: tal como se necesita la distinción micro/macro para cualquier sistema físico, así también se necesita dicha distinción para el cerebro. Hay un sentido en el que creo que este análisis es persuasivo: aunque la mente o, en general los estados mentales, no son "cerebro", hay que admitir que sin cerebro no hay estados mentales (por ejemplo, hoy sabemos que alguien que tenga impedidas sus facultades cerebrales será incapaz de demostrar un teorema, pero también será incapaz de sentir dolor o placer).[38]

[36] Searle 1984: 19-20.

[37] Searle 1984: 20.

[38] Es lo que sucede, por ejemplo, en el caso de una persona que se encuentra en un coma profundo. El caso de una persona en estado vegetativo, en cambio, es en cierto modo diferente no solo porque no hay muerte encefálica, sino porque, aparentemente, se han detectado respuestas al dolor en individuos en ese estado.

Pero pensar que uno puede hablar de la mente de la misma manera en que habla de la solidez de una mesa o la liquidez del agua reduce lo mental a una especie de epifenómeno de carácter puramente físico, y eso es algo que no queda, en mi opinión, completamente demostrado en el análisis de Searle, a saber, que la mente o los estados mentales sean "propiedades superficiales o globales" del cerebro. Que la solidez y la liquidez son "propiedades físicas" (o "rasgos") de la mesa y del agua es bastante evidente, a mi juicio, en la medida en que tales propiedades lo son de sistemas físicos. Es obvio que "la solidez" o "lo sólido" no es algo físico en el mismo sentido en que uno entiende que "esta mesa" es sólida, pero si no son propiedades físicas, son, al menos, propiedades cuasi-físicas de los objetos físicos tridimensionales, toda vez que no es concebible una mesa que no sea sólida o un poco de agua que no sea líquida. No es tan evidente, sin embargo, que la mente o los estados mentales en general sean entidades físicas en el sentido de la solidez y la liquidez. Tengo la impresión de que en la analogía que se hace con la mesa y el agua se presupone lo que todavía hay que mostrar, a saber, que la mente y los estados mentales pueden entenderse como esos rasgos superficiales de los sistemas físicos.

Ahora quisiera abordar brevemente un tema que ha sido uno de los tópicos favoritos de los filósofos de la mente contemporáneos, cuyo tratamiento puede tener algunas sorprendentes e interesantes conexiones con Aristóteles; la cuestión ha sido importante en la discusión contemporánea porque una de las visiones que prevalece en filosofía, en psicología y en investigaciones de inteligencia artificial es la que enfatiza las analogías entre el funcionamiento del cerebro humano y el funcionamiento de los computadores digitales. En este punto la discusión de Searle también es importante. De acuerdo con la posición más radical de esta visión, el cerebro es solamente una especie de computador digital y la mente es solo una especie de programa de computadora.[39] En este enfoque la mente es al cerebro como el programa es al hardware de la computadora. Una consecuencia de esta posición extrema es que no hay nada esencialmente biológico acerca de la mente humana. Así cualquier sistema físico que tenga el programa correcto, con los *inputs* y *outputs*, tendría una "mente" en el mismo sentido en que las personas tenemos una mente. Muchos de los que sostienen esta posición piensan que todavía no se han diseñados los programas que son "mentes", pero creen que eso es solo una cuestión de tiempo, hasta que las personas que trabajan en inteligencia artificial diseñen el hardware apropiado y los programas que serán equivalentes a la mente y los cerebros humanos. Hay algunos, como Herbert Simon,[40] que sostienen que ya tenemos máquinas que *literalmente pueden pensar*. En su opinión, las computadoras que tenemos tienen pensamientos en el mismo sentido en que los tienen las personas. Otros, cercanos a lo que dice Simon, sostienen que la inteligencia es solamente una cuestión de manipulación física de símbolos, que la inteligencia no tiene ninguna conexión esencial con ningún tipo específico de "hardware biológico". O sea, cualquier sistema que sea capaz de manipular símbolos físicos del modo correcto sería capaz de inteligencia en el mismo sentido literal que la inteligencia humana de los seres humanos. Lo interesante de lo que dicen estos filósofos y estudiosos de la inteligencia artificial es que ellos dicen

[39] Cf. Putnam 1995a; 1995b.

[40] El "Padre de la inteligencia artificial"; cf. Simon 1996.

que no hablan metafóricamente. Otros filósofos (como Freeman Dyson) han llegado a sugerir que las computadoras exhiben un avance importante sobre el resto de nosotros y que, dado que la conciencia es *solo una cuestión de proceso formal*, en las computadoras esos procesos formales pueden continuar en sustancias que son mucho más capaces de sobrevivir en el universo que nosotros, que estamos hechos de ciertos materiales húmedos que se descomponen rápidamente.

En mi opinión, un aspecto importante de la posición de Searle en esta discusión tiene que ver con el hecho de que –ubicado él mismo en una corriente de pensamiento al menos cercana a la de los que sostienen que entre la conciencia humana y los procesos "concientes" de las computadoras no hay distinciones sustanciales– hace un esfuerzo serio por examinar si efectivamente puede atribuirse a las computadoras pensamiento, mente y conciencia. Searle señala que nuestra concepción de un computador digital se basa en el hecho de que sus operaciones pueden ser especificadas de un modo puramente formal. O sea, nosotros especificamos los pasos en la operación de la computadora en términos de símbolos abstractos, secuencias de ceros y de unos impresos en una cinta, por ejemplo. Una regla de un computador típico determinará que cuando una máquina está en cierto estado y tiene cierto símbolo en su cinta, llevará a cabo cierta operación (tal como borrar el símbolo, o imprimir otro símbolo y, entonces, ingresar otro estado, tal como mover la cinta hacia un lado). Sin embargo, hace notar Searle, los símbolos por sí mismos no tienen contenido semántico, no tienen significado. Tienen que ser especificados en términos de su estructura formal o sintáctica; los ceros y los unos, por ejemplo, son solo numerales. Es esto lo que hace tan poderosos a los computadores; uno y el mismo programa puede ejecutarse en un rango indefinido de diferentes tipos de hardware. Pero este rasgo de los programas –el hecho de que son definidos en términos puramente formales o sintácticos– es precisamente el que impide establecer la analogía entre los procesos mentales y los procesos de un programa de computador, y mucho menos decir que ambas cosas sean idénticas. La razón es, en realidad, bastante sencilla: tener una mente es mucho más que tener un proceso formal o sintáctico. Nuestros estados mentales internos tienen, por definición, ciertos tipos de contenidos. Si yo estoy pensando en la tesis aristotélica de que el intelecto agente es lo único inmortal y divino, o si estoy pensando en la polución de Santiago, en cada caso mi estado mental tiene un cierto contenido mental significativo, además de cualquier rasgo formal que pudiera tener. Que tiene un cierto contenido mental significa que sus contenidos son significativos. O sea, un pensamiento es acerca de algo o, dicho de otra manera, la mente tiene más que una sintaxis, una semántica. La razón de que ningún programa de computador puede ser jamás una mente es simplemente que un programa de computador es solamente sintáctico, y las mentes son más que una estructura sintáctica. Las mentes son semánticas, en el sentido de que ellas tienen más que una estructura formal, ellas tienen contenidos.[41]

Para ilustrar el caso Searle pone el siguiente ejemplo: supongamos que alguien diseñe un programa que capacite a la computadora a simular entender chino. Así, si uno le pregunta algo a la computadora en chino, procesará la pregunta en su me-

[41] Searle 1984: 39; 42-56.

moria, en su base de datos y producirá respuestas adecuadas a lo que se le preguntó en chino. Supongamos que la respuesta de la computadora es tan buena como la que daría un chino. La pregunta ahora sería: ¿entiende chino la computadora, o sea, entiende literalmente chino en el mismo sentido en que digo que Lao Tsé, un nativo hablante de chino, entiende chino? Hay un sentido en el que uno diría que sí entiendo, aunque hay otro sentido en que diría que no entiende. Imaginemos ahora que uno está encerrado en una habitación y que en esa habitación hay varias canastas llenas de símbolos chinos. Supongamos que no entendemos chino pero alguien nos da un libro de reglas en castellano para manipular esos símbolos chinos. Lo que descubriremos es que las reglas especifican las manipulaciones de los símbolos de un modo puramente formal, o sea en términos de su sintaxis, no de su semántica. La regla podría ser: "tome el signo X de la canasta número uno y colóquelo después del signo Y en la canasta número dos". Supongamos que los programadores son tan buenos para diseñar los programas y nosotros tan buenos para manipular los símbolos, y que muy pronto sus respuestas son indistinguibles de las de un hablante nativo de chino. Sin embargo, no hay forma de que nosotros podamos aprender a hablar chino por el solo hecho de manipular signos formales que no tienen significado.

Volviendo al ejemplo inicial de la computadora que ha sido capacitada a recibir preguntas en chino y a responderlas: aunque la computadora puede comportarse como si entendiera chino, en realidad no entiende una sola palabra de chino, del mismo modo en que nosotros, encerrados en esa habitación, fuimos capaces de manipular ciertos signos pero no por eso somos capaces de entender chino. Y esto es así porque ninguna computadora digital, solamente por el hecho de ejecutar un programa, "entiende" el significado de los símbolos formales que procesa. Todo lo que tiene la computadora es un programa formal para manipular símbolos chinos no interpretados, o sea, *tiene una sintaxis, no una semántica.* Dicho de otra manera, entender un lenguaje o tener estados mentales involucra mucho más que tener un conjunto de símbolos formales. Supone tener una interpretación o un significado anexado a esos símbolos. Para cualquiera que sepa castellano, lo que está escrito en esta página es entendible, y eso es así porque lo que está aquí escrito son símbolos cuyos significados son conocidos para un hablante del castellano. Cuando alguien interroga en español a alguien que habla esa lengua lo que hace el que responde es producir símbolos que le son significativos a esa persona y cualquier hablante de esa lengua. Para responder a la pregunta ¿"pueden pensar las máquinas?" habría que decir que, en un sentido, somos todos máquinas. Podemos construir el material dentro de nuestras cabezas como una máquina de carne y, desde luego, podemos pensar. En el sentido de "máquina" según el cual una máquina es un sistema físico que es capaz de llevar a cabo ciertos tipos de operaciones, somos máquinas y podemos pensar. La pregunta debe ser entonces no si las máquinas pueden pensar, sino si los *artefactos* pueden pensar. Si lo que se ha dicho hasta aquí es razonable, hay que concluir que los artefactos no pueden pensar, porque operan en términos puramente sintácticos o formales, no semánticos.

Para terminar, regresemos ahora a Aristóteles y veamos si es efectivamente posible conectar la discusión de Searle con él. Al comienzo de esta sección final ofrecí algunas razones por las cuales creo que Aristóteles habría rechazado el principio de

la "múltiple realización de lo mental". Ahora me gustaría sugerir que, como Searle, también Aristóteles cree que hay pensamiento allí donde hay una semántica. El ejemplo textual más evidente que se me ocurre es un pasaje muy comentado de *Met.* IV, donde Aristóteles está discutiendo el principio de no contradicción, "el principio más firme de todos respecto del cual es imposible estar en falsedad" (*Met.* 1005b11-12), principio que, echando mano de terminología platónica, califa de "no hipotético" (ἀνυπόθετον; 1005b14). Es bien conocida la discusión aristotélica en contra del escepticismo que niega la posibilidad misma de tal principio; lo que me interesa subrayar de esa discusión es el énfasis que pone Aristóteles en la relevancia del principio de no contradicción para garantizar la posibilidad misma de un discurso racional. El argumento se podría reconstruir del siguiente modo:

(*i*) el principio "más firme de todos" es aquel según el cual "es imposible que lo mismo sea y no sea al mismo tiempo para lo mismo y en relación con lo mismo (*Met.* 1005b19-20) –llamemos a este principio P_1–, que Aristóteles reformula diciendo que es imposible suponer que lo mismo es y no es (por cuanto los contrarios no pueden darse simultáneamente y porque la opinión de la contradicción es contraria a una opinión; *Met.* 1005b23-30).

(ii) Sin embargo, hay quienes niegan P_1 pues sostiene que es posible que lo mismo sea y no sea, *i.e.* es posible que xF y x-F, y así lo suponen (*Met.* 100bb35-1006a2). No obstante, subraya Aristóteles, es imposible que algo sea y no sea simultáneamente, *i.e.* es imposible al mismo tiempo. Este aserto no hace falta demostrarlo, aunque se podría hacer una demostración por refutación (ἀποδεῖξαι ἐλεγκτικῶς; 1006a11-12) de que es imposible que xF y x-F al mismo tiempo con la sola condición de que el que objeta la verdad del principio de no contradicción diga algo. O sea, la sola pronunciación de una sentencia por parte del que objeta la validez de la no contradicción lo compromete a la validez del principio, pues cuando uno dice algo afirma que xF o que x-F, no que xF y x-F simultáneamente (1006a11-14).

(iii) Ahora bien, el punto de partida del discurso no es exigirle al objeta la no contradicción que diga que algo es o que no es (eso podría constituir una *petitio principii*), sino mostrarle que lo que dice significa algo para él y para otro (1006a21: σημαίνειν γέ τι καὶ αὑτῷ καὶ ἄλλῳ). Si va a decir algo, tiene que reconocer esto; si no lo hace, sencillamente no habrá λόγος, ni para él ni para otro. Dicho de otra manera, el lenguaje o discusión argumentativa presupone como condición previa que lo que se dice sea significativo, tanto para el que habla como para el que oye y, eventualmente, replica a lo que dice el primero.

(iv) Por consiguiente, hay algo que, en primer lugar, es evidentemente cierto: que la expresión "ser" o "no ser" significa un algo determinado (τοδί) y que, por ende, no todo es "así y no así" (*Met.* 1006a29-31).

(v) Ahora bien, admitir que lo que uno dice es significativo y que o es o no es, implica que el nombre debe tener un único significado;[42] si cuando digo "hombre" lo que quiero significar es "no hombre" o "elefante" no hay discurso posible. El

[42] O, si tiene más de un significado, que esos significados sean limitados (1006a34-b1).

nombre, por tanto, debe significar una sola cosa, y eso es así porque el nombre hace referencia a la esencia; cuando digo "hombre" lo que significo es "ser hombre" (*Met.* 1006a32-33: τὸ ἀνθρώπῳ εἶναι). No significar una sola cosa es no significar ninguna y, si no hay significados entre los hablantes, es imposible establecer un diálogo, entre distintas personas entre sí pero también respecto de uno mismo, porque el que no piensa una sola cosa ni siquiera es capaz de pensar (*Met.* 1006b7-10).

(vi) El nombre, por lo tanto, significa algo y significa una sola cosa, lo cual implica que "ser hombre" no puede significar lo mismo que "no ser hombre". Tampoco es posible, por consiguiente, que lo mismo sea y no sea.

Para Aristóteles este argumento prueba que no es posible negar la no contradicción, ya que la misma es condición misma del discurso racional. A los fines de lo que me proponía mostrar es sobre todo interesante la última sección del argumento (cf. sección [v]), pues el énfasis está particularmente puesto por el lado del significado como condición necesaria y suficiente de un verdadero lenguaje. En efecto, sin significado no hay discurso racional ni diálogo, pero tampoco hay pensamiento (*Met.* 1006b10: νοεῖν). Aristóteles ni siquiera podía imaginarse la pregunta acerca de si las máquinas piensan, pero probablemente habría estado de acuerdo con Searle en que hay pensamiento en sentido estricto allí donde hay una semántica, porque el pensamiento no es un proceso de atribución más o menos mecánico de un "sistema físico" que sea capaz de llevar a cabo ciertos tipos de operaciones sintácticas; el pensamiento requiere ser capaz de producir símbolos significativos y de dar una interpretación significativas a dichos símbolos.

PARTE III

LOS ESTOICOS SOBRE EL BIEN REAL Y EL BIEN APARENTE

8. LAS PASIONES ESTOICAS COMO BIENES APARENTES Y EL PROBLEMA DE LA INCONTINENCIA

Ἐπιθυμίαν μὲν οὖν καὶ φόβον προηγεῖσθαι, τὴν μὲν πρὸς τὸ φαινόμενον ἀγαθόν, τὸν δὲ πρὸς τὸ φαινόμενον κακόν.

Ahora bien, apetito y temor van adelante: aquel con relación a lo que aparece como bueno, este con relación a lo que aparece como malo .

ESTOBEO, *Ecl.* II 88, 16-18.

I. Introducción

Los estoicos identificaron –al más puro estilo socrático de los primeros diálogos platónicos– el bien real no con una Forma irrealizable, sino con la virtud o excelencia (ἀρετή); si la virtud no es más que la parte rectora del alma –que para los estoicos es un cuerpo– dispuesta de cierta manera, y si la virtud es teórica y práctica y el virtuoso es quien es teórico y práctico de lo que hay que hacer, el bien no puede ser una Forma.[1] Los estoicos retoman las tesis socráticas en psicología moral y procuran argumentar a favor de la razonabilidad de la tesis del monismo psicológico. Sin embargo, a diferencia de Sócrates que parece haber negado el fenómeno de la incontinencia o debilidad práctica (ἀκρασία), los estoicos parecen haber intentado explicar el fenómeno dentro de su psicología moral de corte fuertemente intelectualista, o ese es el modo en el que argumentaré en este capítulo. La cuestión de la incontinencia se ha vuelto un tema favorito de la discusión especializada de la filosofía

[1] Cf. Filón, *Alegoría de las leyes*, I 56, 5-6; 57, 4-58, 3 (= *SVF* III 202), probablemente reproduciendo esta posición estoica; DL VII 125 (= *SVF* III 295). No hay duda de que Platón mismo advirtió que la Forma del Bien no es "el bien humano" en términos del bien alcanzable y efectivamente practicado por el agente. Como cualquier otra Forma, la Forma del Bien podría "ser alcanzable" en la medida en que uno llegue lo más cerca posible a ella (cf. *Rep.* 472c1-2). Platón cree que la Forma del Bien desempeña una función en el ámbito del obrar humano, pues ella es aquello en vista de lo cual el alma actúa (*Rep.* 505d11ss.). Véase también *Fil.*, 11b, donde el tema del "bien para el hombre" (*i.e.* placer o razón) aparece especialmente enfatizado. Platón finalmente desecha ambas alternativas como candidatos apropiados para ser el bien humano. Su respuesta final es que el bien debería ser una "mezcla mesurada" de placer y razón (*Fil.* 67a6). Para una discusión detallada de este y otros pasajes de este diálogo remito a Carone 2000: 265-279; Ferber 2001: 10-17; 2002: 192-93. Para los testimonios estoicos véase Plutarco, *VM* 441C-D (*SVF* I 202; LS 61B); Plutarco, *SR* 1042E (SVF III 85; 60R); Estobeo, *Ecl.* II 60, 7-8 (cf. *SVF* III 262); DL VII 89-90 (*SVF* III 197; LS 61A).

antigua en las últimas décadas. No hay duda de que ha sido uno de los temas filosóficos que más ha contribuido a "rehabilitar" a los filósofos antiguos en la discusión contemporánea. Sin embargo, aunque los artículos y libros dedicados al tema de la incontinencia o debilidad práctica se concentran mayormente en Sócrates, Platón y, sobre todo, Aristóteles, los estudios dedicados a los estoicos sobre este tema son mucho más escasos.[2] Cualquier lector familiarizado con los textos estoicos que han llegado hasta nosotros no debería sorprenderse de este estado de cosas; de hecho, cada vez que uno dice "los estoicos sostienen que..." se ve obligado a llevar a cabo una verdadera tarea de reconstrucción para establecer, dentro de un grado aceptable de razonabilidad, que una tesis específica efectivamente pertenece a o es parte de una doctrina defendida por la escuela estoica en general o por un filósofo estoico en particular. El problema con el que uno debe enfrentarse es que en los textos existentes no hay una discusión sistemática de una parte sustancial del tema central de este capítulo: la cuestión de la incontinencia.[3] El (aparente) silencio de los estoicos sobre el fenómeno de la incontinencia es significativo pues, aunque la expresión "incontinente" (ἀκρατής) es usada por Crisipo para describir un movimiento del alma que es desobediente a la razón, no hay ningún rastro de una referencia a un conflicto psíquico ni a una discusión sistemática acerca de cómo es posible que un agente esté inclinado a llevar a cabo una acción que, aunque sabe que es incorrecta, la lleva a cabo de todos modos en contra de su mejor juicio.[4] El asunto se aclara en cuanto se inspecciona la psicología estoica y se advierte que uno de sus fundamentos

[2] Entre los filósofos contemporáneos que se ocuparon de este y otros temas relacionados tomando como su punto de partida a los antiguos merecen ser citados E. Anscombe, 1958: 14 (la afirmación de que "there is point in speaking of knowledge only where a contrast exists between 'he knows' and 'he [merely] thinks he knows'" contiene ecos socráticos), y 57-70; véase también D. Davidson, 1980a, 21-42; 2002: 95-105. Naturalmente, lo que quiero decir no es que el tema de la incontinencia no haya sido tratado por los estudiosos; de hecho, hay una considerable cantidad de discusión erudita sobre el problema de las emociones en los estoicos y algunos temas relacionados (incluyendo, claro está, la cuestión de la *akrasía*). Véase, entre otros estudios, Inwood, 1985: cap. 5, 132-39; Ioppolo, 1987: 449-466; Gosling, 1987: 179-202; Gill, 1998: 113-69; Nussbaum, 1994: caps. 9-10; Donini, 1995: 305-329; Joyce, 1995: 315-335; Brennan, 1998: 21-70; Cooper, 1999c: 449-84; Sorabji, 2000: especialmente caps. 2-3.

[3] He hecho una búsqueda exhaustiva de los términos ἀκρασία, ἄκρατής, ἀκρᾶτεια, ἀκρατεύομαι y sus derivados en Galeno (*PHP*), Plutarco (*VM*, SR, CN), DL, y Estobeo, *Ecl.* II 57, 13-116, 1 Los resultados de esa búsqueda han mostrado que los casos en los que alguna de las palabras mencionadas aparece no se incluyen en el contexto de una discusión sistemática del tema. Naturalmente, eso no significa que tal discusión no existió, sino que, en caso de que haya existido, no hay forma de reconstruirla de un modo preciso.

[4] Véase Inwood, 1985: 137 y Galeno, *PHP* IV 2, 246, 20-24. Galeno describe la cuestión de la continencia y la incontinencia sobre la base de una psicología que implica el conflicto entre razón (λογισμός) y apetito o deseo irracional (ἐπιθυμία). Aunque Galeno sugiere que el ejemplo de Crisipo del corredor (que comento brevemente en la sección II de este capítulo) también da testimonio del conflicto entre razón y deseo irracional, el asunto no es tan claro. Como argumento más abajo, el ejemplo puede ser entendido en términos de una psicología monista. A mi juicio, ese es el único modo de ser consistente con la tesis crisipea de que el vicio no es más que lo conductor del alma (τὸ ἡγεμονικόν) dispuesto de una cierta manera, no la razón que ha sido superada por el deseo irracional.

es la defensa de un monismo que elimina desde su mismo comienzo la posibilidad de cualquier conflicto entre dos partes antagonistas del alma.[5]

En lo que sigue me propongo mostrar que, a pesar del hecho de que la incontinencia nunca es discutida de manera sistemática en las fuentes estoicas, puede ofrecerse una reconstrucción aceptable y una interpretación coherente del tema en el estoicismo antiguo. Sugeriré que, aun cuando los estoicos sostuvieron una posición intelectualista, se puede desarrollar una estrategia argumentativa para mostrar que tal posición no conduce a la imposibilidad de explicar cómo un agente es capaz de hacer un juicio moral correcto y, al mismo tiempo, admitir que dicho agente puede actuar en contra de ese juicio. En mi opinión, es importante tener en cuenta el estado cognoscitivo del agente (*epistéme* o *dóxa*) cuando evalúa el estado de cosas que se refiere a lo que es realmente bueno para sí mismo y cuando está de acuerdo con la proposición que es la apariencia de lo que considera bueno. El virtuoso estoico (ἐνάρετος), cuyo estado cognoscitivo siempre es conocimiento (*epistéme*), no solo tiene la teoría de lo que hay que hacer, sino que además lo practica.[6] El incontinente, en cambio, cuyo estado cognoscitivo siempre es opinión (*dóxa*), parece tener solo la teoría de lo que hay que hacer, pero es incapaz de llevarla a la práctica. Este es, probablemente, el caso ya que, debido a su debilidad de carácter, no es capaz de traducir a una acción el contenido de las proposiciones temperantes que describen el curso correcto de acción. Junto al tema de la incontinencia examinaré el de las pasiones, emociones o estados afectivos (πάθη) y pondré un cierto énfasis en el hecho de que los estoicos reconocieron explícitamente que se trata de bienes aparentes. Que hay una estrecha conexión entre el tratamiento de las pasiones o emociones y el de la incontinencia es manifiesto por el hecho de que el incontinente es un tipo de carácter "emocional" que, como ya lo había sido en la tradición griega precedente, es particularmente difícil de explicar. Que las pasiones o emociones son bienes aparentes se ve con especial claridad a partir de las definiciones de cada pasión o emoción particular. En efecto, cada una de ellas está formulada desde el punto de vista del vicioso estoico, quien, en el caso del miedo, por ejemplo, cree (doxásticamente) que lo que se aproxima es malo pero ignora que puede no serlo.

A continuación, comenzaré por mostrar algunos detalles concernientes a la doctrina estoica del alma y al modo en que el problema de la incontinencia se hace presente en ella. Luego, me concentraré brevemente en la explicación estoica de la psicología de la acción y ofreceré una interpretación de cómo funciona (o "debería funcionar") el mecanismo que da lugar, según un estoico, a una acción incontinente.[7] Mi tesis en este

[5] Sobre la posición monista estoica y otros aspectos relacionados, véase las útiles observaciones de Brennan, 1998: 23-26

[6] DL VII 126; Estobeo, *Ecl.* II 63, 11-15 (incluido en LS 61D; cf. *SVF* III 280). Cuando me sea posible, indicaré la sección y el número de texto del pasaje estoico citado en A. A. Long & D. N. Sedley, 1987 o en von Arnim, 1903-1905 (*SVF*).

[7] El hecho de que Posidonio haya adoptado una psicología tripartita –una interpretación que ha sido recientemente cuestionada por Cooper 1999c– hace su explicación similar a la platónica y por eso se aparta de la posición que los estoicos antiguos parecen haber adoptado. Con la expresión "explicación platónica" quiero decir la doctrina psicológica tal como se encuentra en *Rep.* IV (sobre este punto véase *infra*, n.28). Cooper ha notado que Posidonio "aparece

punto es que para un estoico, aunque un incontinente es capaz de advertir (débilmente) que la proposición temperante (por ejemplo, "lo apropiado es actuar con moderación") es verdadera y que, por tanto, la acción que se deriva de dirigir su impulso hacia el predicado de esa proposición sería correcto, dado que falla al dirigir su impulso hacia ese predicado, no actúa correctamente. Esto parece mostrar que no ha dado un asentimiento fuerte a esa proposición y que actúa de ese modo creyendo que sabe lo que está haciendo, aunque su supuesto conocimiento es solo "opinión", un "estado cognoscitivo débil".[8] En realidad, lo que los testimonios dicen de manera explícita es que el asentimiento débil –derivado del estado cognoscitivo del vicioso– es un asentimiento cambiante (que es lo mismo que "ignorancia"), *i.e.* un asentimiento vacilante que exhibe un juicio malo o perverso (véase Estobeo, *Ecl.*, III11, 20-21). Esta es una descripción bastante exacta de cuál es el estado psicológico en el que se encuentra una persona apasionada.

II. La *akrasía* estoica y su trasfondo socrático

Si bien en el capítulo 1 ya he establecido algunas líneas de conexión entre Sócrates y los estoicos, creo que es conveniente hacer una breve (y más ordenada) presentación de los vínculos existentes entre la psicología socrática y la estoica, de modo de mostrar por qué creo que tales conexiones son relevantes para una correcta comprensión de los desarrollos estoicos. Aunque las conexiones entre Sócrates y los estoicos antiguos no han sido mayormente cuestionadas, tales conexiones probablemente aún no han sido aclaradas por completo.[9] A pesar del estado fragmentario de los testimonios

---

consistentemente en todas nuestras fuentes como un estoico destacado (leading Stoic) entre los demás y, sin duda, con la sola excepción de Galeno, parece haber sido universalmente considerado como una autoridad destacada para la teoría moral estoica *ortodoxa*" (Cooper 1999c: 450-51; el énfasis en "ortodoxa" es mío). El dato importante en este asunto es que el testimonio de Galeno sobre Posidonio es decisivo para la reconstrucción tanto del pensamiento de Posidonio como del de Crisipo. Lo que sabemos sobre la psicología de Crisipo y sobre las críticas de Posidonio a la psicología crisipea no muestra a Posidonio muy ortodoxo. Si hemos de confiar en Cicerón, la tesis ortodoxa fue que Zenón –a quien Crisipo parece haber seguido– negó que el deseo y la razón tengan que ser ubicadas en diferentes partes del alma (*Acad.* I 39). Según Cooper, no importa lo que Galeno diga, Posidonio no rechaza el monismo psicológico de Crisipo (1999c: 451-55; 467-68). La tesis de Copper –que sigue a Fillion-Lahille 1984 en algunos puntos– debe ser cuidadosamente examinada (esa tarea va más allá de lo que puedo desarrollar en este capítulo). En los últimos tiempos Sorabji incluso ha cuestionado la supuesta ortodoxia de Crisipo (cf. su 2000: 101-102).

[8] Soy conciente de que un estoico ortodoxo no aceptaría la existencia de "tipos de conocimiento" en el sentido en que lo estoy sugiriendo aquí. En efecto, tal como hay sabios (*sophoí*) y ruines (*phaûloi*), así también hay conocimiento (*epistéme*) e ignorancia (*ágnoia*) como los estados cognoscitivos apropiados a cada uno de ellos. Hay, sin embargo, un pasaje en el cual se sugiere la existencia de dos tipos de asentimiento que, al menos indirectamente, correspondería a tipos de conocimiento: el que pertenece al sabio (asentimiento a lo "cataléptico"), y el que pertenece al agente cuyas representaciones no se encuentran entrenadas correctamente y cae en desorden y falta de cuidado (DL VII48=LS 31B; véase también Estobeo, *Ecl.* II 111, 18-114, 1-2, parcialmente reproducido por LS 46G). Esto significa que la persona ruin da su asentimiento a lo "acataléptico" como una consecuencia de su estado cognoscitivo (Sexto *M* VII 247-248).

[9] Una de las primeras estudiosas contemporáneas en notar las conexiones entre Sócrates y los

estoicos, es seguro que los estoicos antiguos (Zenón, Cleantes y Crisipo) y Epicteto se consideraron a sí mismos como discípulos de Sócrates y reconocieron en Sócrates el modelo de persona sabia.[10] Esto ha sido ampliamente reconocido por algunos destacados estudiosos y está muy bien atestiguado en las fuentes.[11] A pesar de que es un hecho reconocido que la influencia de Sócrates en las escuelas helenísticas –y especialmente en los estoicos– fue a través de los cínicos,[12] y aun cuando, a mi juicio, no es para nada claro qué Sócrates debería considerarse como modelo de los estoicos –si el de Jenofonte o el de Platón–, me inclino a creer que en aquellos pasajes en los que puede detectarse una discusión teórica más refinada de la ética estoica el Sócrates platónico es el mejor candidato para ser considerado como una influencia positiva en los estoicos.[13] En los restos fragmentarios del

estoicos antiguos fue Ioppolo 1980 (especialmente 70-79; 86-89); véase también Long 1988 (reimpreso en su 1996; en adelante cito este artículo siguiendo la paginación de 1996). Sedley, por su parte, también ha subrayado la importancia de Sócrates para los estoicos al enfatizar que el trasfondo de la psicología estoica debería ubicarse en la psicología socrática más que en la platónica (véase su 1993, 313-314; 317-318). Otros estudiosos también han señalado las conexiones entre Sócrates y los estoicos (cf. Striker 1996a: cap. 15). El legado socrático ha sido analizado recientemente por Long 1999: 617-641 y, más extensamente, por Alesse 2000: 299-334.

[10] Epicteto, *Diss.* I 9 1 (donde atribuye a Sócrates la tesis del cosmopolitismo), I 9, 12-13 (atribuye a Sócrates la doctrina de los indiferentes). Véase también, IV 5, 1-4, donde Epicteto hace un reconocimiento explícito de Sócrates como modelo moral (citado por Long 1996: 1-2). Para la presencia de Sócrates en las *Diss.* de Epicteto, véase Long 1996: 2, n.2 y Long 2002, cap. 3.

[11] Cf. LS, vol. I, 383; Striker, 1994: 241-251; DeFilippo, *Mitsis*, 1994: 252 ss., véase también Schofield, 1984: 83-96 y, más recientemente, Long, 1999.

[12] Long 1999: 620; 623. Sobre la influencia cínica en los estoicos cf. los textos reunidos por Giannantoni, 1990, vol. II, V A, 135-140.

[13] Hay una fuerte presencia de la tradición socrática independientemente de la de Platón en el estoicismo (cf. Cicerón, *ND*, II 18; 3.27; Sexto Empírico, *M* IX 98; Jenofonte, *Recuerdos de Sócrates*, 1.4, 5-18, citado y comentado por Long, quien ha llamado la atención sobre este pasaje en su 1996: 20-23. De hecho es este uno de los pocos textos que nos permitirían pensar en Sócrates como en un predecesor de la tesis estoica de que los principios de la moralidad pueden derivarse de las leyes que gobiernan el mundo natural (Plutarco, *SR*, 1050-b). Para una discusión del texto de Jenofonte recién citado véase DeFilippo y Mitsis, 1994: 253-255. Sería posible, sin embargo, que Jenofonte, a su vez, haya sido influenciado por Antístenes, como lo muestran los varios pasajes en los que Jenofonte cita tesis de Antístenes (como la de que la riqueza o la pobreza reside no en la casa de uno, sino en su alma; Jenofonte, *Simposio*, 4.34= Giannantoni, 1990, vol. II, V A 82). Es muy probable que los estoicos no hayan tenido "el problema de Sócrates" (Long 1996: 4-5) y que no hayan distinguido claramente entre los textos históricamente socráticos y los textos platónicos (Sedley 1993: 314). Eso se ve ya en los autores de la Antigüedad que constituyen fuentes importantes del estoicismo antiguo: Galeno, al comentar la explicación de Crisipo de la debilidad del alma del vicioso, atribuye la tesis de que nadie yerra voluntariamente a Platón, no a Sócrates (*PHP* 272, 36-274, 1). La mejor discusión de conjunto de Galeno como fuente de la psicología estoica sigue siendo, a mi juicio, la de Fillion-Lahille 1984. Su tesis de que Posidonio no rechazó el monismo psicológico de Crisipo y de que lo que Posidonio hizo fue una reelaboración progresiva de una misma doctrina, "siempre fiel a sus principios y firme en sus grandes líneas" (1984: 122-123) ganó varios adeptos entre los intérpretes (cf. Gill 1998; Cooper 1999c: 451-455; 467-468). La idea básica de este tipo de interpretación es que en todas las fuentes, con la excepción de Galeno, Posidonio

estoicismo antiguo encontramos tres tesis típicamente socráticas:

(i) la virtud es conocimiento,

(ii) entre las virtudes hay unidad (Platón, *Prot.* 331e; 359b; 361a-b.), y

(iii) la virtud y la felicidad son lo mismo.[14] Suele decirse que tanto Sócrates como sus herederos estoicos sostuvieron teorías "intelectualistas".[15]

Hasta donde puedo ver, no hay una definición clara de *akrasía* en los restos textuales estoicos, pero las discusiones que se encuentran en tales restos fuertemente sugieren que lo que los estoicos estaban pensando es una posición cercana a la siguiente descripción –tal como es presentada en el *Prot.* de Platón (352b-357e) y por Aristóteles en su exposición crítica del asunto en *EN*VII (1147b24-28)–: un agente *x* es incontinente cuando intencionalmente y a sabiendas lleva a acabo una acción *y* en contra de su mejor juicio, y cuando su condición psicológica es débil con respecto a las fuentes necesarias o inevitables de placer, *i.e.* comida, bebida o satisfacción sexual. Como ya hemos visto a propósito del examen aristotélico de la incontinencia en el capítulo 5, el fenómeno mismo comprende un aspecto cognoscitivo. Al menos para el sentido común es evidente que el agente puede ser superado o conquistado por sus apetitos, y que lo que un agente como ese lleva a cabo lo lleva a cabo sobre la base de un cierto conocimiento que le indica que ese curso de acción es erróneo o, al menos una creencia de que sabe lo que es malo o bueno para sí mismo (Platón, *Prot.* 353c6-8). Esas acciones son malas porque suministran un placer inmediato que es confundido con un bien real; al hacerlo, el agente traduce su acción a una "creencia de corto plazo de lo que es bueno/placentero" y le da más peso que el que debería darle, descuidando así una creencia "largo-placista" y mejor fundamentada respecto de lo que es bueno.[16] El ingrediente cognoscitivo, según Sócrates y los estoicos, es precisamente lo que debería ser desafiado: en diferentes contextos y con diferentes

parece haber sido siempre considerado como un "estoicó ortodoxo" en psicología moral. El problema con este tipo de enfoque es que Galeno es la fuente principal para reconstruir buena parte de las posiciones de Crisipo y de Posidonio en materia de psicología moral, y lo que Galeno nos informa es que Crisipo sostuvo (una contra-intuitiva en su opinión) posición monista y Posidonio, siguiendo una línea platónica (Galeno piensa fundamentalmente en *República* IV y en algunos pasajes del *Timeo*), una posición tripartita que considera mucho más razonable (cf. Galeno, *PHP* V *et passim*). A pesar de los sofisticados argumentos ofrecidos por los estudiosos antes mencionados, sigo creyendo que Posidonio debe haber defendido una psicología tripartita (si así no fuera, no sería comprensible la distinción de tres tipos de οἰκείωσις que hace Galeno –*PHP*, 318, 12-26–, los que, obviamente, coinciden con cada una de las tres partes del alma en su versión platónica. Posidonio sin duda pensó que Zenón y, sobre todo, Cleantes defendieron un modelo psicológico basado en la partición del alma (cf. Galeno, *PHP*, 332, 21-23 y, especialmente, 332, 31-334, 2) y es por eso que, probablemente, cree seguir una línea ortodoxa.

[14] Véase Estobeo, *Ecl.* II 59, 4-60, 80; 63, 6-10; Galeno, *PHP* 434-436 (*SVF* III 256); DL VII 87 Para una interpretación de conjunto de las posiciones socráticas cf. Gómez-Lobo 1998 y Brickhouse-Smith 2000.

[15] Para la explicación de qué debe entenderse por "intelectualismo", cf. capítulo 1.

[16] Cf. Gill 1996: 233 ss.

trasfondos pero coincidiendo en la defensa de una posición intelectualista, sostienen que esos agentes no saben lo que están haciendo, solo creen saberlo, pero en realidad no lo saben. Consecuentemente, lo que la mayoría de la gente piensa que son bienes no lo son, y esto es así porque ignoran lo que es un bien real.[17] Los supuestos bienes, entonces, habida cuenta del resultado final que producen, *i.e.* enfermedades, resultan ser males que causan dolor, que es, precisamente, lo que el agente quería evitar. Las cosas que erróneamente fueron consideradas como bienes resultan ser dolorosas o causas de dolor y, de ese modo, privan al agente del disfrute de otros placeres, los que son verdaderos placeres porque incondicionalmente benefician a quien los posee y hace uso de ellos (Platón, *Prot.* 353d4-354a).[18]

Para Sócrates no hay una lucha psicológica entendida en términos de partes en conflicto. Nadie desea cosas malas, y el que persigue los males lo hace involuntariamente o ignorando que lo está haciendo, ya que su elección se basa en la ignorancia. Este es el "intelectualismo socrático" –discutido en el capítulo 1–, según el cual si el agente sabe que una acción es mala, no la lleva a cabo. Si la lleva a cabo, no sabe que es mala. Dicho de otro modo, la virtud es conocimiento y quien obra mal lo hace en forma involuntaria y por ignorancia.[19] Si Sócrates quiere sostener que los vicios son ignorancia, necesita eliminar la posibilidad de la incontinencia y reducir los vicios a juicios erróneos; esta inferencia es la que hizo el estoico Crisipo (cf. Galeno, *PHP* V 1, 292, 17-20). Pero si ese es el caso, parece que el fenómeno mismo de la incontinencia debe negarse y, al hacerlo, se elimina el conflicto y con ello la tesis de que la mente (o "el alma") es un campo de batalla entre dos factores opuestos. Incluso dando por sentadas estas premisas fundamentales de la psicología socrática, creo que los estoicos están dispuestos a dar cuenta del fenómeno de la incontinencia y a mostrar que, aun dentro de una explicación intelectualista, no solo es posible admitir la existencia del fenómeno sino además explicarlo.

[17] Esto lo establece claramente Platón (*Gorg.* 468b1-e5), quien sugiere que, aunque el agente no puede equivocarse al querer lo que es mejor para sí mismo, puede equivocarse cuando cree que esta cosa determinada o curso de acción es el mejor para sí mismo (una discusión de este punto se encuentra en el capítulo 1). En el contexto la oposición es, claramente, entre dos tipos de estados cognoscitivos antitéticos –reconocidos no solo por Sócrates sino también por los estoicos–: opinión (*dóxa*) y conocimiento (*epistéme*). El no reconocimiento de estados cognoscitivos intermedios genera dificultades a los estoicos al momento de explicar el progreso moral; como veremos más adelante, sin embargo, puede ensayarse una explicación coherente.

[18] Este pasaje del *Prot.* de Platón debe compararse con *Eut.* 278e-281e, donde el personaje Sócrates enfatiza el hecho de que algo es un bien real si y solo sí es un bien incondicional, *i.e.*si no depende de otra cosa para ser un bien. Esa es la razón por la cual Sócrates puede decir que la sabiduría (*sophía*) es lo único bueno (281d-e), de modo que es la condición (o la condición incondicional) de las demás cosas que se supone que son bienes. Sobre este punto véase Santas 1993: 42-4, cuyo análisis en parte sigo.

[19] Cf. Platón, *Men.* 77b-78b. *Gorg.* 460b-d; 488a; 509e. *Prot.* 345c; 360d. Véase también *Fedón* 69b2-3: a veces *x* es una verdadera virtud si está acompañada de sabiduría. Mi presentación de la posición socrática se basa mayormente en la "tesis de la suficiencia". Algunas influyentes interpretaciones recientes hacen hincapié en el hecho de que el conocimiento es no solo necesario, sino también suficiente para la virtud. Lo primero implica que si un agente actúa moralmente, tiene "conocimiento moral" (cf. Santas, 1993; Santas 1979: 183-194; Irwin, 1995, caps. 3-4; Kahn 1996: 225). La virtud es el correcto reconocimiento de lo que es bueno (*Prot.* 352c4-7; *Gorg.* 460b).

III. Breve exposición y discusión crítica de la psicología estoica: monismo psicológico y psicología de la acción. ¿Se aparece el bien a todo el mundo?

Desde Zenón de Citio (y al menos hasta Posidonio; s. I a.C.) los estoicos defendieron un monismo psicológico y no reconocieron la distinción, procedente del platonismo, "parte racional"-"parte irracional" del alma. Dicho de un modo más preciso, lo que es una unidad es el ἡγεμονικόν, "lo regente" del alma, no el alma misma. Siguiendo a Zenón, Crisipo distinguió ocho partes del alma: los cinco sentidos, la facultad del habla (φωνητικόν), la facultad de la procreación (σπερματικόν) y lo regente o parte conductora del alma (ἡγεμονικόν) (*SVF* II 828).[20] Esta última es una unidad con diferentes funciones: la sensación (αἴσθησις), la presentación, representación (φαντασία), la razón (λόγος) –que en el proceso psicológico de la acción es lo mismo que el asentimiento (συγκατάθεσις)– y el impulso (ὁρμή) (*SVF* II 837).[21] A diferencia del modelo psicológico platónico, para los estoicos lo pasional (παθητικόν) y lo irracional (ἄλογον) no se distinguen como partes, sino que la misma parte del alma –a la que llaman "mente" (διάνοια) y "parte rectora" (ἡγεμονικόν)– se vuelve vicio y virtud, pero el alma no contiene nada irracional en sí misma (*SVF* III 459; LS 61B). Al postular una psicología monista, los estoicos eliminan la explicación de la acción irracional en términos de conflicto interior pues ya no hay ni partes ni facultades del alma que luchen por imponerse. De este modo, parecen seguir la posición socrática (cf. Platón, *Prot.* 352a ss.) que evita tratar el problema de la irracionalidad interna –consistente en saber que algo que se está a punto de hacer es malo pero, de todos modos, se lo hace: incontinencia o debilidad práctica– como un conflicto psicológico interno entre partes o factores cuyas motivaciones son antagónicas. En este caso, la condición psicológica del agente es débil con relación a las fuentes inevitables (o necesarias) de placer: comida, bebida, deseo sexual.

La posición psicológica monista defendida por los estoicos fue criticada por los autores procedentes de la tradición platónico-aristotélica. Galeno, un comentador hostil a los estoicos y particularmente de Crisipo, hacía notar que si se acepta que

[20] Como indica Gosling (1987: 187), los estoicos no consideraron el alma como una entidad unificada. Lo que es una entidad unificada es el *hegemonikón*, no el alma. De hecho, dividen el alma en ocho partes. "Lo rector", en cambio, es una unidad con diferentes facultades en funcionamiento. Al comentar la posición de Crisipo de que el juicio que es idéntico a la pasión es él mismo un "impulso excesivo" (πλεονάζουσα ὁρμή), Nussbaum sugiere que el tipo de movimiento tumultuoso que este juicio es tiene su sede en el alma racional, y que los estoicos reconocen solo una única *parte del alma: la parte racional* (1994: 373; el énfasis es mío). La evaluación de Cooper del asunto me parece mucho más exacta: las emociones, dice Cooper, son funciones del poder racional o de la facultad racional (véase su 1999c: 451-52; 455). Hasta donde alcanzo a ver, no hay apoyo textual para hablar de "la parte racional del alma". Los estoicos antiguos aceptaron la existencia de cuatro facultades o funciones del *hegemonikón*: la razón (*lógos*) es una de sus funcionales o facultades (las demás son representación, asentimiento e impulso). Cf. DL VII159; Estobeo, *Ecl.* I 49, 369, 6-9. Para el examen de lo rector del alma desde un punto de vista físico véase Couloubaritsis, 1986: 99-142, especialmente, 107-115.

[21] Para los estoicos el alma, como todo lo existente, es un cuerpo (para más detalles sobre este punto Forschner, 1995: 54, 78-79 y 88-90). Para el examen de la parte rectora del alma desde un punto de vista físico y del alma en general como una entidad corpórea, cf. Couloubaritsis 1986: 107-115.

no hay una parte apetitiva del alma o partes en conflicto, la posibilidad misma de la continencia o incontinencia es eliminada por completo (*PHP* V 7, 342, 14-16). Este no es, sin embargo, el tipo de consecuencia que los estoicos obtenían de su modelo psicológico ni pensaban que fuese el tipo de consecuencia que debía obtenerse; tampoco creyeron que el único modo de explicar el problema de la irracionalidad interna y, en general, los estados afectivos fuera en términos de conflicto entre partes. La innovación platónica –en los diálogos del período de madurez (cf. *Rep.* 470b-d; véase también 550e-560a)– que distingue partes del alma permite dar cuenta de la debilidad práctica como un conflicto entre la parte racional y la irracional (y el triunfo de la irracional en ese conflicto). Para los estoicos, en cambio, no hay conflicto porque la pasión, estado emocional o afecto (*páthos*) no es diferente de la razón (*lógos*): no es el caso de que la razón de un agente sugiera llevar a cabo A y sus afectos sugieran hacer B. En realidad, nuestra razón es entendida como una facultad perversa (*ponerós*) e intemperante (*akólastos*) cuando se comporta "afectivamente", pero esa facultad no es más que la razón misma dispuesta pasional o afectivamente. Virtud y vicio, entonces, no son más que la parte rectora del alma dispuesta de un cierto modo; entre razón y afecto no hay conflicto (*diaphorá*) ni, contra la caracterización platónica (cf. *Rep.*, 470b-d) "guerra civil" (*stásis*), sino que lo que sucede es una suerte de "conversión" (*tropé*) de una y la misma facultad (la razón) hacia distintas direcciones o estados (*SVF* I 202; III 459). Es decisivo aquí tomar en cuenta que los diferentes estados de la parte rectora del alma no son simultáneos o sincrónicos, esto es, no puede darse el caso de que un agente esté virtuosa y viciosamente dispuesto al mismo tiempo.

Este modelo diacrónico de oscilación entre un estado de lo rector del agente y otro permite explicar la debilidad psicológica sin recurrir al modelo sincrónico del conflicto entre diferentes partes del alma. El sujeto, según los estoicos, no advierte este cambio o conversión debido a su velocidad; ésa es la razón de que no nos demos cuenta de que es la misma parte del alma aquella con la cual tenemos apetitos (ἐπιθυμεῖν), cambiamos de opinión (μετανοεῖν), estamos iracundos (ὀργίζεσθαι) y sentimos temor (δεδιέναι; Plutarco, *VM* 447A; SVF III 459; LS 65G). Sin embargo, la ausencia de partes del alma no excluye la posibilidad del conflicto de creencias; el agente que duda en dar asentimiento a una proposición o a otra (proposiciones evaluativas, como por ejemplo, "lo correcto es beber con moderación" o "lo correcto es beber sin moderación") sin duda exhibe un cierto conflicto de creencias. El asentimiento a uno u otro tipo de proposición determinará la calidad de su acción; si el agente asiente a la proposición intemperante muestra su debilidad psicológica y pone de manifiesto su estado cognitivo: opinión (*dóxa*) o, lo que es lo mismo, "suposición débil" (ἀσθενὴς ὑπόληψις). Este es el caso de Medea (Eurípides, *Medea*, 1078, un pasaje citado como ejemplo por Crisipo), la cual debe haber prestado su asentimiento a una proposición cuyo contenido podría haber sido "lo correcto o apropiado es vengarme de mi marido". Al dar su asentimiento a esta proposición (como finalmente hace) es capaz de darse cuenta de las consecuencias que su acción implica porque, en alguna medida, es consciente del hecho de que está a punto de hacer algo malo: matar a sus propios hijos. Esto concuerda perfectamente con la explicación estoica de que todas las pasiones o afectos son violentos, porque los que se encuentran en estados pasionales, emocionales o afectivos, aunque con frecuencia

ven o advierten que no deberían hacer algo, sentir, o ser afectados por algo (dolor o temor, por ejemplo), al ser arrastrados por la violencia de tales estados afectivos, son conducidos a hacerlo o sentirlo de todos modos (*SVF* III 378, 389; LS 65A).[22]

La descripción estoica de este tipo de casos parece implicar la presencia de un cierto conflicto en el agente, aunque no se lo presente como un conflicto entre partes del alma.[23] El conflicto puede notarse claramente al observar la peculiar situación en que se encuentra el agente psicológicamente débil, ya que vacila y duda todo el tiempo entre dar su asentimiento a la proposición temperante o a la intemperante, aunque, indefectiblemente, dará su asentimiento a esta última. Su estado cognitivo lo obliga a estar inseguro acerca de qué hacer porque sus capacidades cognitivas están limitadas a y determinadas por la opinión. Pero para un estoico uno debe tener conocimiento propiamente dicho (*epistéme*) para lograr una correcta comprensión y hacer una correcta evaluación del estado de cosas. Como la persona sabia (el otro tipo moral distinguido por los estoicos), el vil intentará pensar y discernir la evidencia que se le hace presente antes de asentir a una presentación o, más precisamente, a la proposición que expresa su contenido intencional. Pero su evaluación de la presentación y de la proposición que la expresa inevitablemente será deficiente. Esta descripción, creo, cuadra perfectamente con la explicación ortodoxa estoica sobre la diferencia radical entre el estado cognitivo del sabio (conocimiento) y el de la persona no sabia o vil (opinión). En la descripción del estado psicológico característico del vil su debilidad es reflejada en un conflicto interno, pero dicho conflicto nunca es entre los dictados de la razón, por una parte, y el deseo o apetito sensual (o irracional), por la otra. En el mejor de los casos el conflicto sería entre diferentes presentaciones (y sus correspondientes formulaciones proposicionales) de la forma "lo correcto o apropiado es hacer X",[24] no entre partes del alma en conflicto.

Ahora bien, si no hay partes en conflicto, la incontinencia no puede explicarse como el resultado de una lucha entre factores distintos con intereses y motivaciones diferentes. Aunque la psicología monista estoica parece concordar con la socrática, los estoicos parecen haber tenido en cuenta algunas críticas de Aristóteles[25] a la posición intelectualista extrema, ya que hicieron al agente responsable de su estado cognoscitivo y de lo que ello implica en la evaluación del fin y de lo que parece bueno. Galeno, con su habitual agudeza y mala fe hacia los estoicos, hace notar que si –como hacen los estoicos– se admite que no hay una parte apetitiva del alma ni partes en conflicto, se elimina la posibilidad misma de la continencia, pues si se elimina la posibilidad de desear, no habrá continencia ni temperancia.[26] Lo mismo

[22] Véase también el tratamiento de Crisipo del caso de Orestes (*SVF* II 54; cf. LS 39B; cf. Eurípides, *Orestes*, 255-259). Para un esclarecedor análisis de la relación entre las presentaciones no cognitivas y su conexión con el asentimiento del vil (asentimiento débil) véase Görler 1977: 86-90.

[23] De acuerdo con la versión galénica de la doctrina crisipea de los afectos, Crisipo parece haber advertido situaciones en las que hay un cierto conflicto entre creencia y afecto, como el caso del llanto involuntario (*PHP* IV 7, 284, 3-19; 288, 22-24).

[24] Ver Gosling 1987: 198.

[25] Algunas de las cuales pueden verse en el capítulo 5.

[26] Véase *PHP*, V 7, 342, 14-1VI La terminología en estos casos puede ser un poco confusa, porque "temperancia" y "continencia", por una parte, e "intemperancia" e "incontinencia", por

podría decirse de la incontinencia: si no hay lugar para la facultad apetitiva –y por eso no hay un deseo que esté luchando por ejercer su control sobre la razón–, no puede haber lugar para la incontinencia. Sin embargo, ni Zenón ni Crisipo concluyeron que no hay lugar para la incontinencia o que la acción incontinente no puede explicarse; de hecho, el vicioso es un incontinente y tenemos algunas explicaciones bastante detalladas de lo que es un vicioso estoico.[27] Tampoco piensan que el único modo de explicar la irracionalidad interna debería ser en términos de conflicto. No hay duda de que la posición estoica sobre lo que la irracionalidad interna es destruye nuestra "opinión normal" del asunto, que se identifica mucho más con la posición platónica, *i.e.* una tesis que presupone el modelo de partes en conflicto.[28]

---

la otra, parecerían ser los mismos términos teóricos en cuestión. (Estoy en deuda con Brad Inwood por haberme hecho notar este importante detalle.) Esto, hasta cierto punto, ya había sido notado tanto por Aristóteles como por los estoicos. Para Aristóteles el hecho de que los humanos estemos naturalmente inclinados más al placer explica que seamos más propensos también a la intemperancia (*akolasía*) que a la ordenación (*kosmiótes*; cf. *EN*, 1109a14-16). En el mismo sentido, los estoicos hablan de ordenación y continencia como virtudes subordinadas a la temperancia, y de la incontinencia como de un vicio subordinado a la intemperancia (para las referencias textuales véase la nota siguiente).

[27] Cf. DL VII 93, donde la incontinencia (*akrasía*) es considerada como un vicio subordinado a la intemperancia (*akolasía*). De acuerdo con un pasaje de Plutarco –que hace una cita aparentemente textual de Crisipo– lo que se hace según la continencia (*enkráteia*) es un acto correcto (*katórthoma*; *SR* 1041A-B; *SVF* 3.297). Como es evidente, los estoicos no distinguen, como Aristóteles (*EN* 1146b19-24; 1150b29-31; 1151a11-14), incontinencia de intemperancia. Siguiendo a Platón, para los estoicos cualquier falla de ser amo de uno mismo cuenta como un caso de akrasía. Para la cuestión de la incontinencia en Platón véase *Leyes*, 636c7, y el paradigmático pasaje de *Rep.* 439e6-440a3 (analizado por Sorabji en su 2000: 305-308), donde Leoncio, después de haber estado luchando consigo mismo, no logra controlar su deseo irracional y mira los cadáveres que yacen frente a él. Y lo hizo, dice Platón, porque fue vencido por su deseo apetitivo (κρατούμενος δ' οὖν ὑπὸ τῆς ἐπιθυμίας; 440a1). Nótese que la lucha en el ejemplo de Leoncio no es entre la parte racional y la irracional o apetitiva, sino entre la parte colérica y la apetitiva. Sobre este tema véase Price 1995: 97-98. Plutarco, que solo puede admitir el fenómeno de la irracionalidad interna en términos platónico-aristotélicos, se queja del modo en que los estoicos tratan el problema. Según Plutarco, al sostener que es la misma parte del alma la que usamos para desear y para juzgar, los estoicos confunden intemperancia con (*VM* 445B). Creo que, a pesar de que el monismo psicológico estoico implica algunas dificultades, se trata de un típico prejuicio interpretativo de Plutarco.

[28] Cf. David Hume: "Nada es más usual en filosofía, e incluso en la vida común, que hablar del combate de la pasión y la razón, para dar preferencia a la razón y afirmar que los hombres son virtuoso solamente en la medida en que se ajustan a sus dictados" (Hume, 1960: Book II, Part III, sect. III). Habría que hacer notar que el modelo de partición no está presente en Platón antes de *Rep.* IV; los dos componentes del dualismo platónico en el *Fedón* son el cuerpo y el alma, pero esta no se divide en partes. Los deseos irracionales se relacionan con el cuerpo, no con el alma (*Fedón*, 66b-d). En el *Fedón* el cuerpo es visto como un impedimento para adquirir la verdad y la sabiduría; no es más que una fuente de confusión y de mal (*Fedón*, 66a5- b6). Dado que el cuerpo necesita alimentarse, dice Platón, nos llena de deseos, apetitos, temores y una enorme cantidad de trivialidades. El cuerpo evita así que seamos capaces de tener sabiduría y sus apetitos (*epithymíai*) producen "guerra" y "guerra civil" (66b8-c7). A diferencia de lo que encontramos en *Rep.*, "guerra" y "guerra civil" no se usan en el *Fedón* con relación a un agente que lucha contra sí mismo, ese "sí mismo" siendo otra parte del alma (véase *Rep.* 470b5-470d; 550e9-560a). En el *Fedón*, en cambio, el alma como una totalidad es arrastrada

El estoico Cleantes, sin embargo, aparentemente postuló un modelo psicológico basado en partes en conflicto del alma. Galeno argumenta a favor de la presencia de un modelo de partes del alma en conflicto cuando indica que el estoico Cleantes consideró que lo pasional es diferente de la razón:

> "Ahora bien, <Posidonio> dice que la opinión de Cleantes sobre lo pasional del alma se hace evidente a partir de estas palabras:
> 'Razonamiento (λογισμός): ¿Qué es lo que quieres, furia (θυμός)? Muéstramelo.
> Furia: ¿Yo, razonamiento? Hacer todo lo que quiero (βούλομαι).
> Razonamiento: eso al menos es regio; pero dilo otra vez.
> Furia: que lo que apetezco (ἐπιθυμῶ), sucederá'.
> Posidonio sostiene que este diálogo muestra claramente la opinión de Cleantes acerca de lo pasional del alma, porque Cleantes ha hecho que el razonamiento converse con la furia, como si lo uno fuera distinto de lo otro. Crisipo, sin embargo, no considera que lo pasional del alma sea diferente de lo racional, y elimina las pasiones de los animales irracionales, aun cuando ellos están claramente gobernados por el apetito (epithymía) y la furia (thymós), como Posidonio lo explica con mucho más detalle en su tratamiento del tema". (Galeno, *PHP* 332, 22-334, 15 (cf. *SVF* I 570; LS 65I.)

Lo que Galeno quiere mostrar es que Cleantes concuerda con el modelo de partición del alma que sostiene que entre sus diferentes partes hay conflicto, y pone en boca de Posidonio la afirmación de que Cleantes ha hecho que la razón converse con la furia, como si se tratara de dos cosas diferentes. Galeno concluye que el monismo psicológico defendido por Crisipo no solo discrepa con los hechos evidentes sino también con Zenón y Cleantes (*PHP* V 6, 332, 21-23; LS 65I). Para Posidonio (y Galeno, claramente, aprueba su posición que, en su opinión, describe una tesis platónica) la tesis de Cleantes es mucho más razonable que la de Crisipo, quien no considera que la parte pasional (*to pathetikón*) del alma es distinta de la racional (*PHP* 332, 31-334, 2).

A pesar de lo persuasivo que parece el análisis de Galeno, me parece que el testimonio es muy controvertido, sobre todo por el hecho de que nuestra fuente para Cleantes es el propio Galeno, un antagonista del modelo monista de Crisipo, con quien está polemizando. Ya sea que se suponga que Crisipo haya hecho o no modificaciones significativas a la doctrina psicológica admitidamente "ortodoxa" de Zenón, es difícil saber eso con precisión sobre la base del testimonio de Galeno. La evidencia que este suministra debería ser tomada con extremo cuidado pues su descripción de la psicología de la teoría psicológica de Cleantes puede no ser más que una interpretación polémica. Como ha señalado Rist,[29] incluso para Crisipo la razón y la furia podría surgir en el alma, pero esto no necesariamente significa que

(ἕλκεται) por el cuerpo, no por otra parte del alma, hacia las cosas que nunca son idénticas (79c6-7). El modelo que los críticos de los estoicos parecen haber tenido en cuenta es el de *Rep.* IV, donde se distinguen claramente tres partes del alma en conflicto (*Rep.* 435b9-441c). Para los detalles concernientes a la psicología platónica cf. T. M. Robinson, 1995: caps. 2-3 (sobre la bipartición platónica, cf. p. 41); Inwood, 19993: 156-161. Soy conciente de que mi explicación de la psicología "socrática" como diferente de la "platónica" es controvertida. Para una interpretación diferente cf. Carone, 2001: 116-142.

[29] Rist, 1969: 29.

lo que esté en cuestión sea una teoría de partes opuestas del alma. Sin duda, para los estoicos la furia es un tipo de pasión subordinado al apetito (*epithymía*), uno de los cuatro tipos básicos o genéricos de pasión o estado emocional (Estobeo, *Ecl.* II 91, 11-12), y si la pasión se entiende como un juicio (como pensó Crisipo), no hay necesidad de creer que Cleantes estaba planteando una psicología diferente. Tenemos cierta certeza acerca del hecho de que Zenón y Crisipo solían decir que la pasión se relaciona con el juicio o que es un cierto tipo de juicio, respectivamente. En la medida en que el juicio es la razón del agente dispuesta de cierta manera –sin la presencia de una lucha interna entre partes opuestas desde el punto de vista motivacional–, esta posición podría interpretarse en clave de una psicología monista.[30]

Sin embargo, según Galeno (*PHP* V 1, 292, 20-25), Posidonio no estaba de acuerdo ni con Zenón ni con Crisipo pues estaba dispuesto a seguir la teoría de Platón. De ahí que para Posidonio las pasiones no son juicios (Crisipo) ni ciertas cosas o estados que sobrevienen a los juicios (Zenón), sino más bien ciertos movimientos de otros poderes o facultades irracionales: la apetitiva y la colérica. Si nos fijamos en este pasaje y lo comparamos con el anterior, debemos advertir que el testimonio de Galeno es al menos tendencioso, pues Zenón y Crisipo parecen haber defendido un modelo intelectualista similar (las pasiones son lo que sobreviene a los juicios o lo mismo que juicios, es decir, son aserciones verbalizadas que sostienen que "es el caso que p".[31] Si esto es así, no hay lugar para pensar que las doctrinas del alma de Cleantes y de Crisipo eran sustancialmente diferentes. Las pasiones son juicios, pero "juicios perversos";[32] pero no son algo diferente de la razón, sino la razón misma en un estado diferente.

El modo en que Zenón y Crisipo parecen haber entendido las emociones ha sido un problema muy debatido entre los especialistas. La reciente discusión de Sorabji[33] ha revivido el debate. En su opinión, la supuesta diferencia entre Zenón y Crisipo debe ser tomada en serio pues hay una diferencia crucial, argumenta Sorabji, entre considerar una emoción como una contracción y una expansión que se da "en ocasión" de los juicios acerca de lo que es bueno o malo (Zenón) y considerar que una emoción es un tipo de juicio falso (Crisipo). En mi opinión, hay razones para seguir pensando que debe seguirse el punto de vista ortodoxo, según el cual la divergencia entre Zenón y Crisipo es solamente un cambio de énfasis en la opinión de Zenón.[34] Sorabji observa que Zenón reconoció que los juicios son causa de las emociones, pero nunca identifica a las emociones con juicios. Ese ya es un movimiento propio

[30] DL VII 111 (SVF III 456). Galeno suministra evidencia más detallada al respecto (*PHP* IV 3, 246, 39-248, 3; cf. LS 65K). Véase especialmente Galeno, *PHP* V 1, 292, 17-20, donde señala una sutil diferencia entre las posiciones de Zenón y Crisipo: para Crisipo las pasiones son ciertos juicios de la razón, en tanto que para Zenón las pasiones no son juicios en sí mismas, sino contracciones y expansiones del alma que sobrevienen al juicio.

[31] Para el juicio como una aserción verbalizada cf. Clemente, *Strom.* II 254, 5-55, I (ed. Stählin-Früchtel).

[32] Plutarco, *VM* 446F (*SVF* III 459; LS 65G) y 449C (*SVF* III 384). Según Temistio (*In de An.* 107, 18 = *SVF* III 382), los discípulos de Zenón llaman a las pasiones "distorsiones o juicios erróneos, de la razón" (διαστροφὰς εἶναι τιθέμενοι καὶ λόγου κρίσεις ἡμαρτημένας).

[33] Sorabji 2000.

[34] Para la versión ortodoxa cf. Rist 1969: 30-36; Inwood 1985: 130-131.

de Crisipo.35 No hay duda de que en la mayor parte de los testimonios Zenón se refiere a las emociones como contracciones y expansiones que se dan "en ocasión de" ciertos juicios (cf. Galeno, *PHP* IV 7 280, 21-30; Estobeo, *Ecl.*, II 90,7-93, 13; cf. *SVF* III 394 y LS 65E y 65S). Sin embargo, en dos pasajes claves (Galeno, *PHP*, IV 7 280, 21-30; Cicerón, *TD* III 75; *SVF* I 212)36 Zenón dice explícitamente que el dolor es una creencia u opinión (opinio; dóxa), no algo que solo ocurre en ocasión de un juicio. Tenemos entonces una razón para pensar que Zenón también consideró a las emociones como juicios. Pero también hay una justificación de orden sistemático para creer que esto fue así: tanto Zenón (DL VII 110; Estobeo, *Ecl.* II 7, 1, 39, 5) como Crisipo (Galeno, *PHP*, 240, 36-242, 11) sostuvieron que una emoción es un tipo de impulso (un "impulso excesivo"). Si esto es así, no habría mayor problema en considerar que las posiciones de Zenón y de Crisipo se encuentran estrechamente relacionadas entre sí, pues todo impulso es el resultado de haber prestado asentimiento a un juicio que expresa el contenido de una representación impulsiva. Por otra parte, hay un sugerente pasaje en Galeno (*PHP* V 6, 334, 24-30) en el que la tesis de Zenón es vista como intermedia entre "la peor posición" (Crisipo) y "la mejor" (Hipócrates y Platón). Así, aunque Galeno no está diciendo que las posiciones de Zenón y de Crisipo sean idénticas, probablemente está sugiriendo que están bastante cercanas en cuanto a su significado. El famoso símil del corredor (Galeno, *PHP* 240, 36-242, 11) muestra que la conducta emocional o pasional no es vista por los estoicos como el resultado de un conflicto interno, sino como la personalidad misma del agente que, como una totalidad, se encuentra dispuesta según la emoción o pasión. El caminante controla sus impulsos y es capaz de detener su paso. Aunque el pasaje exhibe un cierto tono platónico –en la medida en que el juicio parece ser superado por un factor sobre el cual la razón no puede ejercer su control– es bastante claro que el caminante y el corredor son la misma persona en estados diferentes. El caminante no es la "parte racional" sino la totalidad unificada y racionalmente dispuesta; el corredor, en cambio, es la misma totalidad pero pasionalmente dispuesta. Pero tanto para Zenón (DL VII 110; Estobeo, *Ecl.*, II 7, 1, 39. 5) como para Crisipo (Galeno, *PHP* IV 4, 240, 36-242, 11) una pasión o emoción es un tipo de impulso. Si es así, no debería haber problema en cuanto a considerar la opinión de Zenón y de Crisipo sobre las emociones relacionadas la una con la otra, puesto que todo impulso es el resultado de haber dado asentimiento a un juicio que expresa el contenido de una representación impulsiva. Si dar asentimiento a un juicio práctico puede considerarse como un acontecimiento único que traduce en acción el predicado contenido de una proposición evaluativa tal como "debo hacer x", no parece irrazonable pensar que la identificación de Crisipo de la emoción con el juicio sea lo mismo o esté cerca de la concepción de Zenón de la emoción como una contracción o expansión que se da "en ocasión de" un juicio. Por otra parte, hay un sugerente pasaje de Galeno (*PHP* V 6, 334, 24-30) en el que muestra poca simpatía por la posición de Zenón sobre las emociones, como si estuviera sugiriendo que la tesis de que las emociones sobrevienen a los juicios es casi lo mismo que decir que las emociones son juicios o

[35] Sorabji 2000: 34-35.

[36] Citados por Sorabji 2000: 35, n.27.

que están cercanos en cuanto a su significado a ellos. De hecho, Galeno considera que la tesis de Zenón es intermediaria entre "la peor opinión" (la de Crisipo) y la "mejor opinión" (la de Hipócrates y Platón). Así aunque Galeno no esté diciendo que las posiciones de Zenón y Crisipo son idénticas, probablemente está indicando que están muy cercanas en cuanto a su significado.

Ahora bien, habría que notar que, aunque en la psicología monista estoica no hay conflicto entre partes opuestas del alma, sí hay un cierto conflicto de creencias. La creencia de que "lo apropiado o correcto es hacer x", siendo x "beber en exceso" "o beber con moderación" describe un cierto conflicto de creencias en el agente, un conflicto que, claramente, exhibe un caso de irracionalidad interna. Pero, como ya he indicado antes, ese conflicto no se da al mismo tiempo entre partes opuestas del alma. Que la oscilación involucrada en cada emoción es demasiado rápida para advertirla puede admitirse si uno se centra en el hecho de que solamente el agente que eventualmente puede sufrir esa oscilación de juicios es el agente apasionado que, a causa de su estado psicológico, no es capaz de darse cuenta de su condición vacilante. En términos estoicos, una oscilación semejante está solamente presente en el alma de un agente cuya razón puede ser caracterizada como "cambiante", una persona que está cambiando de idea todo el tiempo y cuyas capacidades cognoscitivas son débiles. El que no es capaz de advertir su propia condición es solo el vicioso, *i.e.* quien siente deseos irracionales, se arrepiente, se enoja, teme, etc. El estado cognoscitivo del sabio y su disposición psicológica evitan que caiga en esos estados emocionales. El juicio del sabio debe ser siempre un juicio correcto, de modo no hay lugar para una "condición oscilante" en los juicios del virtuoso.

Repasemos brevemente el modelo de la psicología estoica de la acción:

1) el agente tiene una presentación o representación (φαντασία) de una cosa, un acontecimiento o un estado de cosas;

2) el contenido de la presentación es formulado proposicionalmente (X se presenta como siendo Y; estamos ya en plano judicativo);

3) se da asentimiento (o no) a la proposición: si se lo da, se aprueba la proposición como verdadera, si no se lo da se la considera falsa, aunque también puede ocurrir que el sabio, al advertir la posibilidad de que la proposición sea falsa (y que, consecuentemente, también lo sea la correspondiente presentación), suspenda el juicio hasta haber hecho un análisis crítico de la presentación;

4) una vez que se asiente a la proposición, se produce el impulso (ὁρμή), que no es más que el asentimiento convertido ahora en impulso intencional hacia lo que el agente considera bueno y, por lo tanto, elegible. Es importante advertir que la proposición cuyo asentimiento da lugar a una acción debe ser práctica o evaluativa; es decir, debe ser una proposición que contenga algún operador deóntico que indique lo que hay que hacer o lo que no hay que hacer (como "lo correcto es actuar con moderación"), pues aunque todo impulso presupone un asentimiento previo no todo asentimiento da lugar a un impulso. Ahora bien, este mecanismo explicativo de la acción debe funcionar de un modo similar tanto en el caso del sabio como en el del vil; la diferencia crucial es que en el caso del sabio su estado cognitivo le permitirá discernir lo verdaderamente correcto/bueno de lo

aparentemente correcto/bueno. Si X es el fin en vistas del cual se lleva a cabo una acción, es porque se cree que X es bueno y, por tanto, elegible. Pero ¿cuál es la capacidad que permite al agente saber (y no solo creer en el sentido débil de suponer sin tener certeza) que X es efectivamente bueno y elegible?

Aquí suenan ecos fuertemente socráticos: todas nuestras acciones (acciones voluntarias, por supuesto) se realizan en vistas de algún bien y de ahí se sigue que lo que (realmente) queremos en cada acción es el bien en vistas del cual queremos llevar a cabo la acción.[37] Si un agente lleva a cabo una acción es porque cree que lo que hace lo conduce a algo bueno o beneficioso. No es racional que un agente lleve a cabo una acción buscando algo malo para sí mismo. Uno no puede estar cometiendo un error al querer lo que es mejor para sí mismo, pero puede estar equivocado al creer que esto determinado es mejor para sí mismo. Y esto se debe al estado epistémico del sujeto, que es decisivo para la correcta elección del bien real. Esta posición, formulada por Sócrates y en buena medida dada por supuesta por Aristóteles, es retomada por lo estoicos. Los textos son escasos y a veces muy escuetos pero, fundamentalmente, dicen lo siguiente: una acción es un movimiento corpóreo que presupone algún tipo de intención por parte del agente. En cuanto movimiento intencional una acción presupone un impulso (ὁρμή) previo y, por lo tanto, algo que lo ponga en movimiento. La pregunta decisiva en este caso es: ¿qué es lo que pone en movimiento un impulso?, ¿qué es lo que debe representar una representación para poner en movimiento un impulso? El pasaje central, a partir del cual se reconstruye la psicología estoica de la acción[38] dice que si una presentación pone en movimiento un impulso, dicha presentación debe ser "impulsiva" (ὁρμητική). Pero, ¿impulsiva de qué? La respuesta estoica es impulsiva "de lo apropiado" o "debido" (καθῆκον), un tipo de comportamiento que es común a los seres humanos y a los animales,[39] y que, en cierto modo, se sitúa en un plano pre-moral,[40] pero que en el caso de los seres humanos provee el fundamento de la acción moralmente correcta (κατόρθωμα), es decir, la acción propiamente virtuosa.[41] En el contexto del pasaje de Estobeo recién citado lo "apropiado o debido" (καθῆκον) tiene probablemente[42] el carácter general de aquello que es "relevante" o "interesa" al agente. Pero lo que "interesa" en sentido estricto al ser humano o, más precisamente a un ser humano virtuoso, es no solo lo que se aparece como bueno sino lo que es verdaderamente bueno. El sabio y el vil reciben tanto presentaciones cognitivas como no cognitivas;[43] pero cuando el sabio recibe estas últimas pone en duda que la proposición "S es P" –que expresa el contenido intencional de la presentación no cognitiva y en la que S es la cualidad de ser "apropiada"

[37] Cf. Platón, *Gorg.* 468b7-c6; 499e8-9.

[38] Estobeo, *Ecl.* II 86, 17-19.

[39] DL VII 107-108; Estobeo, *Ecl.* II 85, 13-18; Cicerón, *Fin.* III 20-22 con los comentarios de Cooper 1999c: 436-43VII

[40] Cf. DL VII 107 (=SVF III 493); Estobeo, *Ecl.* II 85, 13ss. (=*SVF* III 494).

[41] Un καθῆκον se define técnicamente como "aquello que una vez realizado, tiene una justificación razonable" (cf. Sexto Empírico, *M* VII 158 = *SVF* III 284).

[42] Inwood 1985: 5VI

[43] Desarrollo la distinción de las presentaciones o representaciones entre "cognitivas" y no cognitivas" en el capítulo siguiente.

y P es una acción particular como "actuar sin moderación" = "Lo apropiado-correcto-debido es actuar sin moderación"– sea verdadera. En el caso en que tenga alguna duda sobre si se trata de una presentación cognitiva o no cognitiva suspende el juicio; para establecer si la presentación es cognitiva, la examina críticamente hasta determinar si la proposición es verdadera o no; si efectivamente lo es, le da asentimiento, si no lo es no lo hace, lo cual significa que la presentación no da lugar al impulso correspondiente (porque no ha sido asentida) y la acción no se lleva a cabo. Como se ve, la presentación impulsiva es solo una condición necesaria de la acción, nunca suficiente pues para que el impulso y la acción correspondiente se lleve efectivamente a cabo el agente debe dar asentimiento a la proposición que expresa el contenido intencional de la presentación, y el asentimiento es algo que depende del agente.

En este punto es importante intentar explicar cómo ocurre que un impulso se torne "excesivo". El asentimiento es la mediación racional entre lo que se aparece al agente como bueno y lo que lleva a cabo; constituye la aceptación de una proposición como verdadera (esto vale tanto para las proposiciones puramente descriptivas –"esto es X"– como para las evaluativas en contextos prácticos, como "debo hacer X"). El punto relevante aquí tiene que ver con el asentimiento en la explicación de la producción de las acciones y, consecuentemente, con el asentimiento que se presta a proposiciones prácticas; una acción es un impulso que está mediado por un momento crítico-evaluativo (el asentimiento). Pero también es un tipo de actividad causal en la medida en que el sujeto produce un efecto a través de su acción. Pero la relación causal en contextos prácticos debe ser peculiar, pues los tipos de proposiciones a los que se da asentimiento para estimular la acción contienen un operador deóntico que obliga a considerar la intención del agente. Si este enfoque es correcto, se sigue que asentimiento e impulso no pueden referirse al mismo contenido proposicional pues el asentimiento no es más que una constatación en un nivel meramente descriptivo, en tanto que el impulso no constata nada de antemano, sino que, proyectivamente, apunta a algo que el agente cree (en su asentimiento) que hay que hacer.[44] De este modo, en tanto el asentimiento se dirige a la proposición como un todo el impulso que deriva de él tiene como referente intencional un predicado, un decible incompleto (Estobeo, *Ecl.* II 88, 1-6; LS 33I). Esto explica el hecho de que no toda presentación sino solamente la "impulsiva" –cuya expresión lingüística corresponde a una proposición que contiene un operador evaluativo; Estobeo, *Ecl.* II 86, 17-18; LS 53Q– activa el impulso. Siendo esto así, la proposición que se acepta como verdadera debe ser evaluativa o práctica, el único tipo de proposiciones cuyo asentimiento da lugar a una acción. Como señalamos antes, aunque

[44] En mi interpretación de la psicología estoica de la acción estoy sugiriendo que asentimiento e impulso son cosas diferentes (para una lectura diferente, que identifica asentimiento e impulso, cf. Brennan 2003: 265-268). El asentimiento es un tipo de acto cognitivo que implica el reconocimiento de que la proposición es verdadera, en tanto que el impulso es un movimiento hacia la acción. La cuestión es muy controvertida y los textos muy escasos: uno podría pensar que asentimiento e impulso son una única totalidad en la medida en que el impulso inmediatamente convierte en acción el predicado de la proposición, y esto ocurre cuando la proposición ha sido reconocida como verdadera. Para la discusión de esta espinosa cuestión véase también Inwood 1985: 60-62 y Ioppolo 1995: 27-28.

para los estoicos todo impulso deriva de un asentimiento, no todo asentimiento produce un impulso (Estobeo, *Ecl.* II 88, 2-6; *SVF* III 171; LS 33I). Lo que activa su impulso y mueve a la acción es la "impresión o presentación impulsiva de lo debido" (φαντασία ὁρμητικὴ τοῦ καθήκοντος), cuyo contenido proposicional puede ser "debo comer este trozo de pastel" o "lo apropiado o debido es que yo coma este trozo de pastel". La impresión impulsiva es solamente condición necesaria de la acción: sin asentimiento no hay acción.

La solución tentativa para mostrar cómo un estoico habría explicado la acción incontinente debería buscarse en una distinción implícita entre tipos de conocimiento.[45] No es una cuestión menor investigar lo que significa para un agente evaluar lo que cree que es correcto para sí mismo teniendo conocimiento u opinión como su estado cognitivo característicos. El virtuoso estoico tiene un conocimiento teórico y práctico de lo que hay que hacer (DL VII 126; Estobeo, *Ecl.* II 63, 11-15; cf. LS 61D). Esto significa que es el único capaz de evaluar correctamente lo que se le aparece o representa. Si todo impulso deriva de un acto previo de asentimiento a una proposición, sería posible pensar que un impulso se torna excesivo como resultado del asentimiento que el agente ha dado a una proposición de un cierto tipo (por ejemplo, a una "proposición intemperante" del tipo "hay que perseguir todo lo placentero"). Lo significativo aquí es que, según los estoicos, los agentes racionales son capaces de dar o de rehusarse a dar su asentimiento a una proposición. Si uno asiente a una proposición determinada y en su acto de asentimiento su estado cognitivo es epistéme, cree sobre una base firme e inconmovible que la proposición que describe el contenido de la presentación también describe el modo en que las cosas realmente son, no solo el modo en que le parecen ser. Si el estado cognitivo del agente es dóxa también creerá que las cosas son realmente como se le aparecen, pero puede estar equivocado si no hay coincidencia entre el modo en que las cosas se le aparecen y el modo en que efectivamente son. Los agentes racionales, entonces, son responsables de la calidad de sus creencias y de las acciones que se derivan de ellas en la evaluación de lo que consideran bueno. El virtuoso estoico tiene la teoría de lo que hay que hacer y lo practica; el vicioso eventualmente solo puede tener la teoría de lo que hay que hacer, pero ese conocimiento teórico es siempre débil (*dóxa*) y, debido a su debilidad de carácter que lo atrae a creer que algo es bueno porque es placentero en el corto plazo, no es capaz de traducir en una acción el contenido de las proposiciones temperantes que describen el correcto curso de acción, curso de acción cuya verdad visualiza de un modo confuso.

[45] Como se indicó antes, esta distinción es, en cierto modo, engañosa porque los estoicos no aceptaban que hubiera "grados" o "tipos" de conocimiento intermedios entre epistéme y dóxa. Podría admitirse, sin embargo, que la opinión es una forma débil de conocimiento, aunque no conocimiento en su sentido más técnico de "cognición (*katálepsis*) segura e inmodificable por un argumento" (cf. Estobeo, *Ecl.* II 73, 17-74, 3; LS 41H, con las observaciones de Brennan en su 1998: 26-29), o que aquel que tiene epistéme también tiene dóxa (en sentido amplio), en la medida en que todo conocimiento es también un cierto estado de creencia, aunque se trata ya de una creencia firme o segura. Hay al menos un pasaje en el que expresamente se dice que quien tiene conocimiento produce un cierto tipo de creencia u opinión a partir de las presentaciones (δόξα; cf. [Galeno] *Definiciones Médicas* 7-9, 350, 3-10).

Las pasiones son ciertos estados de la razón del sujeto que en un momento, debido a la debilidad y falta de estabilidad del agente, han cambiado repentinamente de la disposición correcta a la incorrecta.[46] Esta explicación cuadra perfectamente bien con lo que dice Estobeo al informar sobre los dos tipos de asentimiento supuestamente reconocidos por los estoicos. Los estoicos postulan la muy contra-intuitiva tesis de que el sabio nunca hace una suposición falsa –que es lo mismo que decir que nunca tiene creencias falsas–, ni asiente a algo que no sea cognitivo, porque no opina ni es ignorante. El ruin, en cambio, debido a su estado cognoscitivo (δόξα), cambia de opinión todo el tiempo y su asentimiento, que es lo mismo que ignorancia, es cambiante y débil. El estado cognoscitivo del sabio garantiza que sus creencias son siempre firmes y seguras; ésa es la razón por la cual para los estoicos no opina en absoluto, *i.e.* no opina en el sentido de una forma débil de creencia. Un vicioso, al dar su asentimiento a lo que no es cognitivo (el primer tipo de δόξα), y al hacer suposiciones débiles (el otro tipo de δόξα), se comporta de un modo precipitado y presta su asentimiento antes de tener una real comprensión o conocimiento del estado de cosas (Estobeo, *Ecl.* II 111, 17-112, 8). El sabio, estoico, en cambio, es aquel que no hace conjeturas y sus asentimientos surgen después de una evaluación crítica de sus presentaciones. Ante una situación en la cual no haya suficiente evidencia respecto de si se trata de una presentación cognitiva o no cognitiva el sabio suspende el juicio.[47] Si esta interpretación es razonable, sugeriría que en el pasaje de Plutarco *VM* 441C (citado en n.47)[48] "opinar" y "asentir de un modo precipitado", que es un consentimiento a lo que se hace presente debido a la debilidad del agente, son lo mismo. El consentimiento (εἶξις), entonces, sería un "asentimiento débil" (Estobeo, *Ecl.* II 111, 20-112, 2; Cicerón, *TD* III 71-72) a lo que no es cognitivo, *i.e.*, el tipo de asentimiento que un agente hace cuando su estado cognoscitivo es "opinión". Por otro lado, el asentimiento del sabio es el que se deriva de un examen crítico de la presentación.[49] De aquí se sigue que el significado del vocablo εἶξις no es, necesariamente, el "asentimiento de los irracionales";[50] puede corresponder también al asentimiento de la persona cuya conducta es irracional porque es desobediente a la recta razón, esto es, porque actúa en contra de la recta razón.[51]

[46] Plutarco, *VM* 441C; 446F-447A (cf. *SVF* III 459 and LS 65G). Para los estoicos, los animales, a pesar de las quejas mal intencionadas de Galeno (*PHP* 1.68, 28-34; III, 102, 8-10; III 3, 190, 16-17), no tienen pasiones. Las pasiones son, en efecto, desviaciones (διαστροφαί) o perversiones de la razón, y los animales no tienen razón (Temistio, *in de An.* 107, 17-18; *SVF* III 382).

[47] Examino este problema en el capítulo 9. Para la suspensión del juicio (ἐποχή) del sabio estoico cf. Plutarco, *SR* 1047C; 1056F; Sexto, *M* VII 156.

[48] Véase también Contra Colotes, 1122B-C y Sexto, *M* VII 225-26.

[49] Cf. *Orígenes, De principiis*, III 1.3, con la discusión de Inwood (1985: 78-81). En realidad, este es uno de los sentidos de la palabra "juicio" (κρίσις) para los estoicos. El otro es la aserción verbalizada que afirma que "p es verdadero". Para este segundo sentido cf. Clemente, *Strom.* II, 254, 5-55, 1 (ed. Stählin-Früchtel).

[50] Esto lo reconoce Inwood (1985: 77).

[51] Esta es la interpretación estándar de este complicado tema, un enfoque que Sorabji ha criticado vigorosamente (2000: 55-7). Sorabji piensa que el significado supuestamente estoico de

Es importante hacer hincapié de nuevo en el hecho de que Crisipo no piensa que el hegemonikón del alma pueda ser identificado con "la parte racional", como tendenciosamente señala una y otra vez Galeno,[52] ya que dentro de lo rector hay distintas facultades y funciones, tales como impulsos, presentaciones, asentimientos, además de la razón (*lógos*), que es otra facultad de lo rector, que es uno y el mismo (Estobeo, *Ecl.* I 369, 6ff.; *SVF* I 143; *Aecio,* IV 21, 1-4; LS 43H). Ahora bien, si la pasión es tanto un juicio como una opinión, un agente apasionado no solo cree que algo malo (dolor) o bueno (placer) está presente, sino también que eso malo o bueno es algo acerca de lo cual sería correcto estar deprimido, feliz o exaltado.[53] Cuando el agente acrático presta su asentimiento a una presentación, dicho asentimiento involucra una creencia doxástica de que algo es bueno y que, por lo tanto, es apropiado o correcto actuar en conformidad con esa creencia. Así es como los estoicos pueden decir que la causa del apetito (*epithymía*) es creer doxásticamente (*doxázein*) que algo bueno se aproxima, que la del miedo (phóbos) es creer doxásticamente que lo que se aproxima es malo (Estobeo, *Ecl.* II 90, 8-12). O sea, el estado emocional tiene su origen en un estado cognoscitivo débil que no es capaz de evaluar correctamente el estado de cosas. En cambio, cuando el sabio presta su asentimiento a una presentación su asentimiento lo presta sobre su conocimiento de que algo es bueno y que, por lo tanto, es correcto actuar según dicho conocimiento. Una vez que el agente ha prestado su asentimiento a una proposición evaluativa o práctica de la forma "debo hacer x" se produce un impulso; dicho impulso es su asentimiento traducido en un movimiento intencional hacia lo que el agente considera bueno y, por consiguiente, elegible.

Para ejemplificar cómo es la conducta de un agente inmerso en un estado pasional Crisipo presenta el símil del corredor y el caminante (Galeno, *PHP* IV 2, 240, 36-242, 11; *PHP* IV 4, 256, 7-12). Estos pasajes claramente muestran que una "conducta pasional" no es considerada por los estoicos en términos de conflicto interno, sino como la personalidad (*hegemonikón*) del agente que, como un todo, se encuentra emocionalmente dispuesta. El caminante es capaz de controlar sus impulsos y por eso

"irracional" como "contrario a los dictados de la razón" (Plutarco, *VM* 441C-D) implicaría un error de la razón completamente inconsciente, pero "desobediencia" implica ir en contra del mejor juicio (2000, 55, n.2). La observación de que "irracional" como "lo que es contrario a los dictados de la razón" es un error inconsciente de la razón parece cuadrar muy bien con el vicioso estoico, quien solo cree que sabe lo que es bueno, pero su creencia no es firme. Creo que, contra Sorabji, hay evidencia textual para apoyar la interpretación según la cual el estado apasionado de un vicioso es "irracional" en el sentido de ser contrario a la razón "virtuosamente dispuesta". En Estobeo (*Ecl.* II 89, 4-5; el pasaje no es citado por Sorabji) se nos dice que las expresiones "irracional" y "contrario a la naturaleza" no se usan en un sentido general, sino que "irracional" (*álogos*) es lo mismo que "desobediente a la razón" (ἀπειθὲς τῷ λόγῳ). En la misma línea, véase también Galeno, *PHP* 4.4, 254, 13-19 y Plutarco, *VM* 450D.

[52] Galeno, *PHP* II 7, 156, 13-1V Aparentemente, Couloubaritsis fue persuadido por Galeno de que el *hegemonikón* y la parte racional son lo mismo (cf. su 1986: 120). El pasaje recién citado, sin embargo, muestra que esa suposición es un movimiento de Galeno, no de Crisipo. Lo que Galeno no puede aceptar es que lo rector del alma se identifique con el pensamiento pero no con la parte racional, pero esa concepción presupone la tripartición platónica que es explícitamente rechazada por los estoicos.

[53] Cf. Estobeo, *Ecl.* II 90, 14-17, con los comentarios de Nussbaum, 1994: 377.

es capaz de detener su marcha; ese no es, sin embargo, el caso del corredor (como es evidente en el símil, el caminante es el continente y el corredor el incontinente). Aunque este texto, cuyo contenido Galeno atribuye al mismo Crisipo, suena bastante platónico –en la medida en que el juicio es superado por un factor sobre el que la razón no tiene control–[54] es lo suficientemente claro que el caminante y el corredor son una y la misma persona en diferentes estados. El caminante no es la "parte racional", sino que es la totalidad unificada "racionalmente" dispuesta. El corredor, en cambio, es la misma totalidad unificada perro emocionalmente dispuesta.[55] Pero el que no es obediente a la razón debe, de algún modo, conocer (al menos en un sentido débil) la razón respecto de la cual es desobediente. También debe conocer los juicios que se supone que son correctos o que se ajustan a la razón y de los que parte cuando asiente a las proposiciones falsas o intemperantes que erróneamente expresan el contenido de las presentaciones. En este sentido débil de "conocer" el incontinente estoico hace algo diferente que no lograr seguir a la razón: lo que hace es, en realidad, actuar "sabiendo doxásticamente" que es irracional en la medida en que no logra compatibilizar sus impulsos con un hegemonikón virtuosamente dispuesto. El vicioso es irracional no porque carezca de razón, sino porque no está alineado a la medida apropiada del "impulso natural".

Ahora bien, si el alma es una unidad racional –es una unidad no por carecer de partes, sino por carecer de partes en conflicto– ¿cómo puede juzgar irracionalmente? Si una pasión es un estado del *hegemonikón*, ¿por qué los estados pasionales, que según los estoicos, son verdaderas enfermedades, deberían entenderse como "estados de la razón"?[56] A pesar de los ingentes esfuerzos de Plutarco por ridiculizar y rechazar la posición estoica, los estoicos insisten en que lo que sucede es no una batalla entre partes en conflicto, sino una transformación disposicional del alma que, como un todo, súbitamente cambia de tener una buena disposición a tener una mala disposición.[57] El estado psicológico del agente apasionado explica por qué quienes no están bien entrenados en sus presentaciones (*phantasíai*) son precipitados (*propéteia*) en sus afirmaciones y caen en un desorden (*akosmía*) y falta de cuidado (*eikaiótes*).[58]

[54] Cf. Joyce, 1995: 328.

[55] Un comentario crítico al primer pasaje de Galeno puede encontrarse en Annas 1992: 115-116 Como sutilmente señala Ioppolo (1995: 42, n.67), aunque uno podría pensar que con la expresión "aquellos que se mueven con la razón como su guía" Crisipo se está refiriendo a los sabios, la restricción "no importa cuál sea la naturaleza de la razón" debería hacernos considerar que no se está refiriendo a la razón perfecta de los sabios, sino a la del ser humano en términos de "ser racional".

[56] Cf. Séneca, *Ep.* 116, 1 (*SVF*, 3.443) y Lactancio, *Instituciones Divinas* VI14 (*SVF*, 3.444), con las observaciones de Donini, 1995: 314-1V

[57] Las dificultades que esta explicación ya generaba en la Antigüedad están bien reflejadas en el comentario polémico de Plutarco sobre la tesis estoica de que las pasiones son juicios (*VM*, 449B-C).

[58] Cf. DL VII 48 (LS 31B); precipitarse (*propíptein*) es dar asentimiento antes de tener una cognición (*katálepsis*; cf. Estobeo, *Ecl.* II 112, 5-7; SVF II 548; LS 41G). La persona sabia o virtuosa, en cambio, tiene "no-precipitación" (aproptosía), que se define como "un conocimiento de cuándo hay y cuándo no hay que prestar asentimiento" (DL VII 48). Sobre la definición de aproptosía como la "disposición de no prestar asentimiento antes de una cognición" cf.

Esto puede verse con claridad en las definiciones de algunos estados emocionales, que se encuentran estrechamente vinculados a o se identifican con un bien o un mal aparente. Por ejemplo, el apetito se describe como si estuviera dirigido a un bien aparente, el miedo, en cambio, como si estuviera dirigido a un mal aparente (Estobeo, *Ecl.* II 88, 16-18; *SVF* III 378; LS 65A). Nótese que, como indiqué arriba, la explicación causal de cada emoción se hace desde el punto de vista de la persona ruin, de manera que la evaluación de lo que son apetito y miedo se basan en una creencia que no está acompañada de conocimiento y, consecuentemente, que no está suficientemente justificada y puede, por lo tanto, conducir al error práctico. La distorsión en que consisten las emociones de la persona ruin –distorsión que se refiere a lo que es bueno y malo– surge "a causa de la persuasividad de las apariencias y de la instrucción" (διά τε τὴν πιθανότητα τῶν φαντασιῶν καὶ τὴν κατήχησιν; Galeno, *PHP* V 5 320, 16-18), argumenta Crisipo. Una vez más, esto muestra el estado cognitivo débil del agente, que es un creencia mal justificada. Esto también muestra por qué el sabio no tiene apetito, sino "deseo racional" (βούλησις), o por qué no tiene miedo, sino "precaución" (εὐλάβεια; DL VII 116; Plutarco, *SR* 1037F-1038A).

Como es obvio, la cuestión del asentimiento y del estado cognitivo del agente al prestar su asentimiento a una proposición práctica resulta crucial para explicar de qué modo una persona es capaz de distinguir un bien real de uno aparente. En sus discusiones con los Académicos los estoicos Crisipo y Antípatro parecen haber defendido la tesis de que no hay acción ni impulso sin asentimiento (ἀσυγκαταθέτως), y que los que sostienen que cuando una apariencia o presentación apropiada (οἰκεία φαντασία) sucede el impulso inmediatamente sobreviene sin ningún consentimiento o asentimiento (εὐθὺς ὁρμᾶν μὴ εἴξαντας μηδὲ συγκαταθεμένους) dicen tonterías.[59] Así, lo que Plutarco está observando es que para los estoicos, después de todo, la mera presencia de la apariencia apropiada activa el impulso directamente sin que se requiera un asentimiento previo. Para escapar a la contradicción que Plutarco atribuye a Crisipo este pasaje podría interpretarse como si significara que dar a sentimiento a una proposición que describe una apariencia impulsiva del tipo "debo hacer *F*" es lo mismo que llevar a cabo un impulso de hacer F (cf. supra n.45). Hay, sin embargo, un problema de orden sistemático que debe ser enfatizado: lo "apropiado" debe ser diferente en el sabio y en el ruin en la medida en que los estándares que tienen para decidir qué apariencias o presentaciones son realmente apropiadas son diferentes, y sus evaluaciones de lo que es bueno o malo puede discrepar. Tanto el sabio como el ruin reciben presentaciones cognitivas y no cognitivas, pero cuando el sabio recibe estas últimas duda que la proposición que describe el contenido intencional de la presentación sea verdadera y no asiente a ella. Esto muestra que la presentación impulsiva solo es condición necesaria de la acción, no suficiente, porque sin asentimiento no hay acción y el asentimiento depende del agente. Uno

Papiro Herculanense 1020 (= *SVF* II 131). Para una excelente discusión del tema cf. Görler, 1977: 83-92 (sobre todo 85-86).

[59] Plutarco, *SR* 1057A (*SVF* III 177; LS 53S). Lo que sigue en el pasaje de Plutarco es parte de su disputa con los estoicos: Plutarco intenta mostrar que Crisipo se contradice al decir que no hay acción ni impulso sin asentimiento y al sugerir más tarde (cf. 1057A-B) que no se requiere ningún asentimiento o consentimiento, sino solo una acción e impulso hacia lo que aparece.

tal vez debería preguntarse si puede ocurrir que el ruin se encuentre frente a lo que es propia o realmente bueno y no lo reconozca como tal. Galeno informa que, según Crisipo, si un agente considera que lo placentero es bueno y lo doloroso malo, y si sigue su creencia y elige lo primero y evita lo segundo, es "ignorante de la esencia del bien" (ἀμαθής ἐστιν οὐσίας ἀγαθοῦ) y, por eso, es intemperante. En todas nuestras acciones, entonces, elegimos lo que parece ser bueno y evitamos lo que parece ser malo, y por naturaleza poseemos esas tendencias hacia cada una de esas cosas. Pero para hacer correctamente nuestras elecciones y evitaciones necesitamos de la filosofía, cuya función es enseñarnos qué es lo verdaderamente bueno y malo (τὸ κατ' ἀλήθειαν ἀγαθόν τε καὶ κακόν). En su función terapéutica la filosofía se convierte en el medio por el cual podríamos distinguir el bien aparente del bien real (Galeno, *PHP* VII 2, 436, 23-29; *SVF* III 256).

Epicteto ofrece un interesante argumento que ayuda a examinar las diferentes actitudes que los agentes virtuosos y viciosos tienen frente a una "apariencia o presentación apropiada". Las personas –argumenta Epicteto– toman en serio aquellas cosas que aman de modo apropiado. Solamente toman en serio los bienes; en cambio, no toman en serio ni los males ni lo que no les concierne. Así, pues, si toman en serio los bienes, también los aman. Por lo tanto, cualquiera que conozca lo que es el bien debe amarlo. Por el contrario, quien es incapaz de discriminar lo que es bueno de lo que es malo (y lo que no es ni bueno ni malo) no puede amar. Consecuentemente; amar es únicamente propio del prudente o del sabio (φρόνιμος; *Diss.* II 22, 1-3). La razón por la que el ruin no puede distinguir entre el bien y el mal es que, al no hacer un uso correcto de sus sentidos y al no discriminar correctamente sus presentaciones, es perturbado y dominado (ταράττῃ καὶ ἡττῶσίν) por sus presentaciones (o apariencias) y por su persuasividad. El efecto inmediato es que cree, primero, que X es bueno, luego, que ese mismo X es malo, más tarde que no es ni malo ni bueno. En términos socráticos, este agente está siendo dominado por el poder de la apariencia, que lo hace cambiar de opinión acerca de lo mismo, remueve su tranquilidad y fomenta su inestabilidad de carácter y falta de decisión (*Diss.* II 22, 5-7; II 22, 25). Por el contrario, la persona que tiene sus capacidades cognitivas correctamente entrenadas también tendrá su carácter bien dispuesto, y advertirá que el bien del hombre es su προαίρεσις bien dispuesta (*Diss.* I 8, 16; I 29, 1). La tesis que yace detrás de esta explicación es que uno tendrá una vida moral de buena calidad si y solo si uno hace un uso correcto de sus presentaciones o apariencias, un tema sobre el que Epicteto insiste con mucha frecuencia,[60] que es lo único que, en sentido estricto, depende del agente. Los seres humanos no podemos eliminar las apariencias o presentaciones de nuestras vidas; lo que sí podemos hacer es examinarlas, de manera de rechazar aquellas que no pasen el examen de la razón. Epicteto sostiene que la naturaleza nos ha dotado de razón para hacer un uso correcto de las presentaciones, y hacer un uso correcto de las presentaciones no es otra cosa que someterlas a prueba y distinguirlas (*Diss.* I 20, 5-8).

[60] Véase *Diss.* I 1, 7; I 1, 12; I 6, 13; I 20, 5. Incluso la determinación de la "esencia del bien" depende en cierto modo del uso de las apariencias o presentaciones (cf. *Diss.* II 1, 4). Sobre el uso de las apariencias en Epicteto cf. Long 1996: 275-281 y, más recientemente, 2002: 85, y 214-217.

Nada indica que uno debe ser necesariamente bueno o malo; por el contrario, el propio estado del carácter (o προαίρεσις, que exhibe lo que los humanos son como agentes que se definen propiamente en términos de sus propios actos volitivos) depende de cada persona.[61] El lugar que las cosas externas (τὰ ἐκτός) tienen para Epicteto muestra el modo en el que la propia προαίρεσις debería funcionar para alcanzar el bien real y, por ende, para tener una vida de buena calidad. Las cosas externas son los materiales (ὕλαι) de nuestra elección: dependiendo del modo en que la propia elección se comporte el agente alcanzará su propio bien o su propio mal. Pero el único modo a través del que la elección alcanzará el propio bien es no teniendo una especial consideración por dichos materiales: si las propias creencias (δόγματα) respecto de esos materiales son correctas, harán nuestra elección buena, si son perversas y distorsionadas, la harán mala (*Diss.* I 29, 2-4).Además, Epicteto argumenta que la tarea de un agente racional que está haciendo algún progreso en su vida moral radica en tres factores:

(i) en el deseo y el rechazo (ὀρέξει καὶ ἐκκλίσει), para que sea infalible en el primero y no de tropiezos en el segundo,

(ii) en los impulsos y repulsiones (ἐν ὁρμαῖς καὶ ἀφορμαῖς), para no caer en el error, y

(iii) en el asentimiento y la suspensión del juicio (ἐν προσθέσει καὶ ἐποχῇ) para no ser engañado (*Diss.* I 4, 10-12).

De estos requerimientos, el más importante y urgente, observa Epicteto, es el primero, pues las pasiones surgen cuando se frustra el deseo o cuando el agente cae en lo que rechaza (*Diss.* III 2, 3; de hecho, el origen de una emoción se explica como querer que algo suceda y que no resulte; I 27, 10-11). Sin duda, deberíamos suponer que los otros dos requisitos también contribuyen de un modo importante a que no surjan los estados emocionales, pues la evaluación correcta del impulso y la repulsión –que deberían traducirse en un impulso a actuar o no actuar en una dirección determinada– y, en conexión con esto, la evaluación del asentimiento y la suspensión del juicio (que evita que seamos engañados por lo que no es claro) suministran al agente los recursos apropiados para tener creencias basadas en conocimientos, *i.e.* creencias firmes, confiables y constantes.

No obstante, queda todavía un problema: si el ruin es ignorante, ¿qué puede hacer para ser consciente de su propio estado de ignorancia? Más aún, según Epicteto, una tarea peculiar del bueno es tratar con sus apariencias o presentaciones del modo apropiado, *i.e.*, "de acuerdo con la naturaleza" (*Diss.* III 3, 1). Pero para hacer eso uno ya tiene que ser bueno o sabio en sentido estoico; si no es así, habría que presuponer que la propia evaluación de la apariencia o presentación puede ser deficiente. Epicteto hace notar que tal como está en la naturaleza de toda alma asentir (ἐπινεύειν) a lo que es verdadero, rechazar (ἀνανεύειν) lo que es falso, y suspender el juicio (ἐποχή) respecto de lo que no es claro, así también el alma del agente debe ser desiderativamente puesta en movimiento hacia el bien (πρὸς μὲν τὸ ἀγαθὸν ὀρεκτικῶς κινεῖσθαι), debe rechazar el mal y lo que no es ni malo ni bueno.

[61] Sobre el valor técnico de προαίρεσις en Epicteto y las dificultades de su traducción cf. Long 2002: 28-29; 218-220.

Ahora bien, cuando el bien se presenta o aparece, inmediatamente activa el alma hacia él, en tanto que cuando lo que aparece es el mal el alma se aparta de él. La propia alma nunca rechazará "una presentación clara del bien" (ἀγαθοῦ φαντασία ἐναργής; *Diss.* III 3, 2-4). Sin embargo, uno podría preguntar: "¿el alma de quién?" Si Epicteto quiere decir el alma del sabio o prudente, no hay ningún problema, pero si cree que esto es así con respecto a cualquier alma (incluyendo la del ruin, claro está), el asunto parece problemático. Sin duda, es necesario tener las propias creencias acompañadas de conocimiento para no rechazar una presentación clara del bien. Tal vez Epicteto solo está señalando la disposición natural que los seres racionales tienen hacia lo que es bueno en la medida en que todo el mundo nace dotado de una concepción innata de lo que es bueno y malo (*Diss.* II 11, 3-4), y esto es de tal manera que los agentes serán realmente racionales cuando reconozcan lo que es bueno en el nivel teórico y actúen bien en el nivel práctico. Lo que parece ser más o menos claro es que hay una relación esencial entre el bien como objeto de impulso y el bien como objeto de conocimiento. Pero la apariencia o presentación del bien real es la única que es capaz de poner en movimiento el impulso correcto, un impulso que, según los estoicos, se traduce en una acción virtuosa.

IV. La psicología estoica de la acción y cómo debería funcionar en la explicación de la acción incontinente

El sabio estoico es aquel que posee "prudencia" (φρόνησις), "conocimiento de de lo que hay que hacer y de lo que no hay que hacer, o un conocimiento de las cosas malas y buenas" (DL VII 92; Estobeo, *Ecl.* II 59, 4-5); los "rasgos fundamentales" (κεφάλαια) de la prudencia son la teoría y la praxis de lo que hay que hacer. El virtuoso, entonces, es no solo teórico sino también práctico de lo que hay que hacer. Ahora bien, si la prudencia es conocimiento de lo que hay que hacer y de lo que no hay que hacer, y si el φρόνιμος es teórico y práctico de lo que hay que hacer, poseerá un conocimiento teórico y práctico de lo que hay que hacer (Estobeo, *Ecl.* II 63, 11-12; DL VII 126). El caso del incontinente debe ser el del que, aun teniendo un "conocimiento débil", carece del tipo de conocimiento que garantice que será capaz de evaluar apropiadamente lo que debe hacerse y lo que no debe hacerse. Querría explicar ahora cómo creo que debería funcionar el mecanismo para la producción de la acción incontinente, según la psicología estoica de la acción. Como quedó antes establecido, los "pasos" de la psicología estoica de la acción son

(*i*) presentación (*phantasía*), cuyos contenidos en el caso de los humanos se expresan proposicionalmente a través del lenguaje articulado (*DL* VII 49);

(*ii*) a la presentación le sigue el asentimiento (*synkatáthesis*), que es el acto de aceptar tal presentación o, más bien, la expresión proposicional de sus contenidos, como verdadera.[62]

(*iii*) Finalmente, cuando el agente da su asentimiento a la proposición práctica

[62] En sentido estricto, el asentimiento se presta a la "fórmula proposicional" (*lógos*), no a la presentación (Sexto, *M* VII 154, incluido en LS 41C).

> que describe el contenido de una presentación impulsiva, el asentimiento se convierte en impulso (*hormê*) para la acción.[63]

El asentimiento hace que el impulso lleve a cabo la acción descrita en el predicado de la proposición.[64] Las presentaciones humanas, a diferencia de las de los animales no racionales, son racionales, *i.e.* pueden ser expresadas proposicionalmente;[65] y lo que es más importante aquí es que los agentes racionales son capaces de prestar o de rehusarse a prestar asentimiento a tales proposiciones. Si esto es así, los agentes racionales son responsables de sus estados cognoscitivos y tales agentes también son responsables de

[63] Cf. Cicerón, *Acad.* II 24-25; apoyado por el testimonio de Plutarco, *SR* 1056F-1057A (cf. LS 41E y 53S). Cicerón, *De fato* 41-42 (cf. LS 62C), junto con Séneca, *Ep.* II 113, 18, ofrece una secuencia diferente de la psicología estoica de la acción: presentación, impulso, asentimiento (un comentario a estos pasajes puede encontrarse en Ioppolo, 1987 y 1988: 407-417. Contra la interpretación de Ioppolo de que Zenón y Cleantes sostenían que el impulso precede al asentimiento, véase las persuasivas observaciones de Inwood en su 1993: 166, n.29). Cuando Séneca trata de explicar cómo se produce la ira parece presentar la explicación supuestamente ortodoxa, *i.e.* "presentación-asentimiento-impulso". Séneca argumenta que la ira es puesta en movimiento por una presentación (*species*) recibida de un acto incorrecto o injurioso (iniuria), y sugiere que la ira no se sigue inmediatamente sin que la mente se involucre de algún modo prestando su asentimiento a la presentación (*De ira* II 1.3-5). Tal vez Séneca está traduciendo el griego synkatáthesis con las expresiones accedents animus o animus adprobans, y phantasía con species (para una discusión detallada de este pasaje cf. Inwood, 1993: 173-74 –aunque Inwood toma la explicación de Séneca como un desarrollo "característicamente senequeano" [165], *quod non* en mi opinión–, y más recientemente Sorabji, 2000: 41; 66-75).

[64] O, como he sugerido antes, el impulso traduce inmediatamente en acción el predicado de la proposición. Cf. Plutarco, *SR* 1056F, quien sugiere que, según los estoicos, toda aceptación de una presentación es lo mismo que un acto de asentimiento (πᾶσαν παραδοχὴν φαντασίας καὶ συγ- κατάθεσιν); véase también Estobeo, *Ecl.* II 86, 17-18. En realidad, de acuerdo con este pasaje, lo que hace que el impulso esté en movimiento es la "presentación impulsiva" directa de lo que es apropiado o debido (*kathêkon*). La proposición "lo apropiado o debido es hacer x" expresa el contenido de la presentación impulsiva, y para actuar de acuerdo con esta proposición el agente debe prestarle su asentimiento primero. Para un desafiante análisis de Estobeo, *Ecl.* II 86, 17-18, véase Sorabji, 2000: 33, n.19; 42-3; 328-29, quien sugiere que "no toda apariencia de lo que es apropiado motiva" (33, n.19).

[65] No me propongo entrar en la discusión de si las presentaciones de los niños pequeños y de los animales tienen o no contenido proposicional. En este punto sigo (sin argumento) la opinión tradicional, según la cual una presentación es una "imagen mental" cuyo contenido intencional es una proposición. Entre los defensores de esta posición se cuentan Annas, 1980: 88-89, Inwood, 1985: 73-75; LS 1987, vol. 1: 293-241; Labarrièrre, 1993: 228-30 y 232, y más recientemente Gill 1998: 116. Para la posición "no ortodoxa", según la cual los estoicos no sostuvieron que las presentaciones perceptuales de los animales están completamente vacías de contenido proposicionales cf. Sorabji, 1993: 20-27. Dicha de un modo burdo, la interpretación de Sorabji sostiene que el perro de caza de Crisipo puede tener phantasíai con contenido proposicional porque, en la medida en que una proposición estoica es un *lektón* y ellos son "algos afirmables" y "algos decibles", respectivamente, pero no algos realmente afirmados o dichos por quien los tiene, se sigue que los irracionales pueden tener apariencias con contenido proposicional en este sentido (débil; el argumento de Sorabji es bastante más refinado). Recientemente Lesses (1998), al sugerir que los estoicos niegan que haya estados psicológicos completamente vacíos de contenido cognitivo, ha mediado en el conflicto.

las acciones que se derivan de los asentimientos que han dado a ciertas proposiciones prácticas que indican lo que hay que hacer.

Es decisivo advertir aquí que los estados diferentes de la parte rectora del alma no son simultáneos; lo que los estoicos están sugiriendo es un modelo diacrónico de oscilación entre un estado y el otro, el cual permite dar cuenta de la debilidad psicológica del agente sin recurrir al modelo sincrónico de conflicto entre partes opuestas del alma que, al mismo tiempo, tratan de imponerse las unas a las otras según sus propios intereses o motivaciones. Como vimos, la ausencia de partes del alma en conflicto no significa necesariamente que no haya conflicto de creencias, pero lo que los estoicos enfatizan es que ese conflicto de creencias no es entre partes antagónicas del alma y no es un proceso sincrónico. Como sucede en el caso del que actúa mal en la explicación socrática, el ruin estoico está permanentemente dudando, oscilando entre un curso de acción u otro. Sus asentimientos débiles no son seguros; no son, claro está, los asentimientos infalibles, fuertes y estables del sabio. En un sentido socrático lo que la explicación estoica parece estar sugiriendo es que el vicioso siempre seguirá el curso incorrecto (actuará sin moderación, sin justicia, etc.). Esto se debe a su estado cognitivo, *dóxa*, el cual en el nivel puramente teórico no le permite evaluar correctamente lo que es realmente bueno para sí mismo, y en el psicológico lo muestra como un individuo débil de carácter y vacilante que no es capaz de identificar el bien práctico y, aun cuando fuere capaz de visualizar el bien práctico correcto, no es capaz de llevarlo a cabo.[66] Los que se encuentran inmersos en estados pasionales o emocionales, dice Estobeo recogiendo una discusión estoica, con frecuencia "ven" o "advierten" (πολλάκις ὁρῶντας; *Ecl.* II 89, 6-7) que lo ventajoso o conveniente es no llevar a cabo un curso de acción, pero aun cuando lo advierten (κἂν μάθωσι), son arrastrados a llevarlo a cabo debido a la violencia de la pasión (*Ecl.* II 90, 2-6).[67] Si esto es así, podría sugerirse que la conducta de un agente supuestamente dispuesto a asentir a la proposición "lo correcto es hacer x" (siendo x

[66] Esta explicación tal vez no logra dar cuenta del modo en que el agente cuya disposición es débil es, de todos modos, capaz de llevar a cabo "actos debidos o apropiados" (*kathékonta*, acciones tales como honrar a los padres, a los amigos, servir como embajador, etc.). Sin embargo, tales acciones, al no tener un carácter firme y habitual, no son actos morales o virtuosos en sentido estricto. Así, aunque el ruin puede llevar a cabo una acción que contenga una "justificación razonable" –la definición canónica de "acto debido o apropiado" (Estobeo, *Ecl.* II 85, 13 ss.; LS 59B)–, no logra hacer lo que es realmente bueno para sí mismo, es decir, no logra llevar a cabo los *katorthómata*, "actos correctos" o virtuosos en sentido estricto.

[67] Inwood ha sostenido que este pasaje de Estobeo está influenciado por Posidonio o por una lectura platonizante (1985: 142-143). Sin duda, la comparación del estado pasional con un caballo desobediente recuerda el pasaje platónico de Fedro 246a-249e. Sin embargo, en el pasaje de Estobeo lo que se compara con el caballo desobediente no es la parte irracional del alma, sino la pasión misma o, más precisamente, el ἡγεμονικόν del alma dispuesto emocional o pasionalmente ("los que están inmersos en estados pasionales son arrastrados por la violencia de la pasión como si fueran arrastrados por un caballo desobediente"). Creo que el símil de Estobeo se parece más al del corredor citado por Galeno. Sobre este punto cf. Gill 1996: 227, n.196; 230, n.205 Más recientemente Inwood ha reconocido lo difícil que es argumentar que el pasaje en cuestión use la imagen platónica del caballo deliberadamente y ha mostrado lo difícil que es decidir si el dualismo platónico es consistente o no con las opiniones estoicas (cf. su 1993: 158-160).

"actuar con moderación") pero no llevando a cabo x se explica porque ese agente no ha dado su completo asentimiento a esta proposición o, más bien, porque le ha prestado un asentimiento débil.[68] El caso del incontinente es el de alguien que ha cambiado de opinión o el de aquel cuyo asentimiento no fue sincero.[69] Pero ya sea que haya cambiado de opinión o no o que su asentimiento no haya sido sincero, su situación refleja el estado cognoscitivo de quien no es virtuoso. El sabio no cambia de opinión, pues el cambio de opinión está sujeto al asentimiento falso (Estobeo, *Ecl.* II 113, 3-7).

Ahora bien, si el incontinente solo es capaz de reconocer teóricamente el valor de verdad de la proposición temperante pero no es capaz de traducir en una acción el predicado de tal proposición y, por tanto, no es capaz de prestar su asentimiento con su *hegemonikón* virtuosamente dispuesto, su eventual asentimiento a la proposición temperante no podría ser fuerte o "inconmovible" y su impulso no concordará con la verdad contenida en la proposición temperante. En la medida en que los impulsos prácticos contienen un factor motivante (Estobeo, *Ecl.* II 88, 2), son causas de la acción. Los impulsos, entonces, son capaces de producir un cambio en algo. Pero el cambio que el impulso práctico de un incontinente produce será en la dirección incorrecta, pues el incontinente no dirige su impulso hacia el predicado temperante, sino hacia el predicado opuesto, *i.e.* el que describe una acción intemperante. Y ello es así porque el incontinente generalmente asiente a presentaciones no catalépticas o cognitivas, es decir, presentaciones o impresiones que no reflejan el verdadero estado de cosas, el tipo de presentaciones que se da en los estados emocionales o en estados afectivos anormales (Sexto, *M* VII 247 y el capítulo 9; LS 40E; cf. *SVF* II 65). Las acciones del ruin, como las del sabio, son cierto tipo de impulso. Para los estoicos una acción es un movimiento corpóreo que presupone una intención por parte del agente; en la medida en que es un movimiento intencional, también supone un impulso previo y algo que lo estimule (lo que estimula el impulso es la llamada "presentación impulsiva o motivante", φαντασία ὁρμητική, de lo que es directamente apropiado o debido).[70] El impulso en general es considerado como un movimiento del alma hacia algo, pero el impulso racional (λογικὴ ὁρμή), el impulso de los seres humanos adultos, es un movimiento del pensamiento o de la mente (διάνοια) hacia algo en la esfera de la acción (ἐπί τι τῶν ἐν τῷ πράττειν; Estobeo, *Ecl.* II 86, 17-87, 5;

[68] Sin duda, no tenemos evidencia de asentimientos dados a proposiciones como "lo apropiado es actuar con moderación". Esta proposición, como me ha hecho notar Brad Inwood, sería auto-evidente para cualquiera excepto para un completo villano. Mi tesis en este punto es que, de acuerdo con el pasaje de Estobeo recién citado y comentado, incluso para el *phaûlos* (que es el "completo villano" o el intemperante incurable de Aristóteles; *EN* 1150a19-22) debería ser más o menos obvia. En efecto, aunque su estado cognoscitivo no le permite prestar un asentimiento completo o firme a la proposición temperante (incluso de una proposición con más contenido descriptivo como "lo correcto es no beber en exceso"), sería al menos capaz de reconocer que no tendría que hacer lo que está por hacer. Esa es la razón de que, como informa Estobeo (*Ecl.* II 89, 6-9: II 90, 2-6), una persona en un estado pasional es capaz de advertir que no debería permitir ser arrastrado por su pasión.

[69] Como sugiere Inwood (1985: 138).

[70] Cf. Estobeo, *Ecl.* II 86, 17-87, 5; *SVF* III 169; LS 53Q. Véase también Orígenes, *De principiis* III 1, 2-3; *SVF* II 988; Cicerón, *Acad.* II 24-2V

LS 53Q). Como vimos, en la secuencia de la psicología estoica de la acción la presentación es seguida por el asentimiento (*i.e.* la aceptación de la proposición que expresa el contenido intencional de la phantasía; es decir, al prestar asentimiento a la proposición que es la presentación lo que uno hace es conceder que tal proposición es verdadera o que el estado de cosas que la presentación representa es verdadero); el impulso del individuo, que se dirige (o que puede dirigirse si nada se lo impide) intencionalmente hacia la acción, es el resultado de un asentimiento a una proposición.[71] Al ruin o ignorante, como al virtuoso o sabio, las presentaciones se le aparecen para ser evaluadas por su razón. Pero la evaluación del ruin sistemáticamente no logra ser una buena evaluación porque sus capacidades cognitivas están limitadas a y determinadas por una razón que es opinión (*dóxa*), y para un estoico uno debe tener epistéme como su estado cognitivo característico para lograr una correcta comprensión y hacer una correcta evaluación del estado de cosas. Como el sabio, el ruin probablemente intentará discernir lo que se le presenta o aparece antes de asentir a ello –aunque en virtud de su precipitación tal análisis será rápido o descuidado o, simplemente, no existirá– y de hacer su juicio práctico. Pero su evaluación de lo que se le presenta inevitablemente será deficiente y, al intentar evaluar las cosas correctamente, fracasará. Dado que para los estoicos entre vicio y virtud no hay intermedio –como tampoco lo hay entre ignorancia y conocimiento, los estados cognitivos que, respectivamente, corresponden a las disposiciones del carácter vicio y virtud; DL VII 127; LS 61I–, la explicación resulta ser absolutamente coherente con una posición intelectualista que reconoce el apotegma socrático: la única acción mala es verse privado de conocimiento (Platón, *Prot.* 345b5). Este hecho hace difícil explicar el problema del progreso moral. Crisipo, sin embargo, parece haber dejado abierta la posibilidad de que existan diferentes grados de imperfección moral.[72] Aunque todos los actos incorrectos (ἁμαρτήματα; Estobeo, *Ecl.* II 106, 21ss.) son iguales, eso no significa que todos los individuos lleven a cabo la misma cantidad de actos incorrectos o que los lleven a cabo con la misma frecuencia. Si esto es efectivamente así, un φαῦλος estoico que está progresando en su carácter moral debería ser visto como alguien que va reduciendo la frecuencia de sus asentimientos a lo no cognitivo. Como veremos en el capítulo 9, aunque los estoicos ponían énfasis en dos estados cognitivos antitéticos (opinión-conocimiento) con sus correspondientes estados de carácter (sabio-ruin), también sostuvieron que entre opinión y conocimiento hay un estado cognitivo intermedio: la "cognición" (κατάληψις), que se caracteriza ya por ser el resultado de un asentimiento firme y se define como "asentimiento a una presentación cognitiva" (cf. Sexto, *M* VII 151-157). Como veremos, aunque una cognición tiene algunos rasgos propios del conocimiento, no reúne todas las condiciones que debe tener un verdadero conocimiento. Pero la distinción entre opinión y conocimiento, y, en medio de ellos, cognición, por el otro, muestra que

[71] Estobeo, *Ecl.* II 88, 1-6; Plutarco, citando a Crisipo, dice: "el impulso es la razón del hombre que le prescribe su acción" (*CN* 1037F; LS 53R). Es decir, el impulso –que se traduce en una acción– deriva del asentimiento a una proposición práctica o evaluativa del tipo "hay que hacer X".

[72] Cf. Estobeo, *Ecl.* V 906, 18-907, 5; LS 59I.

el progreso moral no puede ser instantáneo. En efecto, el progreso hasta el punto más alto no garantiza todavía que se esté en posesión una felicidad verdadera; esto le ocurrirá al agente cuando haya internalizado un estado disposicional que tenga la característica de ser estable, habitual y fijo. Esto coincide perfectamente con la definición estoica estándar de conocimiento como "cognición segura e inmodificable por un argumento" (Estobeo, *Ecl.* II 73, 19-74, 3).

Quisiera terminar este capítulo enfatizando algunas semejanzas y desemejanzas (i) entre Sócrates y los estoicos y (ii) entre los estoicos y Aristóteles, de modo de mostrar cómo, aun conservando una posición intelectualista, los estoicos prestaron atención a las objeciones de Aristóteles a las tesis socráticas. Como señalé en el capítulo 1, los estoicos fueron fuertemente socráticos al sostener que (a) la virtud es una forma de conocimiento y el vicio una forma de ignorancia, (b) hay una virtud (conocimiento) y un vicio (ignorancia), (c) entre virtud y vicio no hay estados disposicionales intermedios ni tampoco estados cognoscitivos intermedios.[73] Aunque los estoicos identificaron virtud con conocimiento, no infirieron la conclusión de que no hay incontinencia. En su opinión, la incontinencia es un vicio subordinado a la intemperancia (DL VII 93). Por lo tanto, sus nociones de "conocimiento" e "ignorancia" deben haber sido diferentes de las socráticas, dado que el incontinente estoico, aun siendo un agente en un estado pasional y, por tanto, una persona cuyo estado cognoscitivo es opinión o ignorancia, parece visualizar que es ventajoso no hacer lo que está a punto de hacer (Estobeo, *Ecl.* II 89, 6-9; LS 65). Esto, sin embargo, parece estar en conflicto con la tesis de que entre epistéme y dóxa no hay intermedio. De acuerdo con la caracterización estoica estándar, "ignorancia es un asentimiento cambiante y débil" (Estobeo, *Ecl.* II 111, 20-21), en tanto que "conocimiento es una cognición (*katálepsis*) segura e inmodificable a través de un argumento" (Estobeo, *Ecl.* II 73, 19-21). La definición de ignorancia cuadra muy bien con la sugerencia de que el incontinente "visualiza" tanto la proposición temperante como la intemperante; la de "conocimiento" parece eliminar la posibilidad misma de que el incontinente "sepa" algo al llevar a cabo su acción. Ahora bien, decir que "visualiza" o "ve" el curso correcto de acción (o, como dice Estobeo, "lo que es ventajoso no hacer") no es lo mismo que decir que conoce en sentido estricto lo que hay que hacer. Creo que hay una manera plausible de entender esta cuestión mediante la sugerencia de que los estoicos estuvieron dispuestos a defender una forma de intelectualismo moderado. Como he indicado arriba, reconocieron la existencia del fenómeno de la incontinencia sin renunciar a su posición intelectualista. Si esta sugerencia es al menos razonable, se podría estar de acuerdo en que la opinión, el estado cognoscitivo estándar del incontinente, es una forma de "conocimiento débil". El intelectualismo estoico coincidiría así con el de aquellos que, según Aristóteles (*EN* 1145b33-1146a4), sostienen que nada es superior al conocimiento, pero no están de acuerdo en que nadie es capaz de actuar en contra de lo que piensan que es mejor.[74] La "solución" que suministra este intelectualismo

[73] Cf. Plutarco, *SR* 1034C-E (LS 61C); DL VII 127 (LS 61I); Galeno, *PHP* VII 2, 434, 30-436, 33 (*SVF* III 256)

[74] Aristóteles considera como posición intelectualista extrema la que se presenta en el *Prot.* de Platón (véase *EN* 1145b21-31).

moderado consiste en decir que el individuo es gobernado por el placer porque no tiene conocimiento en sentido estricto, sino solamente "opinión". En esta línea interpretativa, creo que los estoicos habrían aceptado que, a pesar del hecho de que nada es más poderoso que el conocimiento, es posible que un agente actúe en contra de su mejor juicio, siendo dicho juicio "opinión". Esta posición no necesariamente introduce "grados" de conocimiento, pero permite que la mera opinión sea considerada como una "forma débil de conocimiento".

Es tentador tratar de establecer algunas conexiones entre el silogismo práctico aristotélico y el modelo estoico de la explicación de la psicología de la acción. Ambos modelos explicativos contienen una proposición práctica que es prescriptiva de lo que hay que hacer; en ambos casos el resultado del proceso es una acción. Aristóteles, como probablemente los estoicos, piensa que el acrático sabe que su acto es incorrecto porque de alguna manera conoce cuál es el estándar racional que, aplicado a la situación concreta de acción, dará lugar a una buena acción. El agente vicioso posee conocimiento pero en ese momento su conocimiento teórico se apoya en un estado cognitivo débil que solamente le permite visualizar hasta cierto punto la proposición a la que debería prestar asentimiento para que su curso de acción sea correcto. Ciertamente, habría que hacer notar que ni los estoicos tienen un silogismo práctico ni Aristóteles tiene una teoría del asentimiento, aunque se podrían establecer algunas analogías entre los dos modelos de explicación de la acción.[75] ¿Significa esto que Aristóteles y los estoicos están haciendo uso del mismo modelo explicativo? Desde luego que no, mi propuesta es mucho más modesta que eso: sería al menos plausible pensar que los estoicos hayan desarrollado su modelo explicativo de la acción humana con un ojo puesto en Aristóteles y que hayan elaborado dicho modelo de modo tal que sea coherente con el trasfondo intelectualista de su filosofía moral que rechaza la explicación psicológica de partes en conflicto.

Soy conciente de que mi explicación de la incontinencia estoica es discutible; la evidencia textual es muy escasa y los argumentos estoicos son difíciles de reconstruir. Sin embargo, si los argumentos precedentes son al menos plausibles, podría concluirse que, sobre la base de un intelectualismo moderado, los estoicos desarrollaron una estrategia argumentativa que les permitió mostrar que su posición no conducía necesariamente a la imposibilidad de dar cuenta de cómo un agente es capaz de hacer un juicio moralmente correcto y, al mismo tiempo, admitir que tal agente puede actuar en contra de su propio juicio.

[75] Como observa Inwood (1985: 15-16), la proposición práctica a la que se debe asentir para producir una acción en la explicación estoica contiene, en cierto modo, tanto la premisa mayor como la menor del silogismo práctico de Aristóteles.

9. LAS PRESENTACIONES COGNITIVAS ESTOICAS COMO CRITERIOS DE VERDAD TEÓRICA Y PRÁCTICA

Εἰ ἀληθές ἐστι τὸ ὑπὸ τῶν φιλοσόφων λεγόμενον ὅτι πᾶσιν ἀνθρώποις μία ἀρχὴ καθάπερ τοῦ συγκαταθέσθαι τὸ παθεῖν ὅτι ὑπάρχει καὶ τοῦ ἀνανεῦσαι τὸ παθεῖν ὅτι οὐχ ὑπάρχει καὶ νὴ Δία οὗ ἐπισχεῖν τὸ παθεῖν ὅτι ἄδηλόν ἐστιν, οὕτως καὶ τοῦ ὁρμῆσαι ἐπί <τι> τὸ παθεῖν ὅτι ἐμοὶ συμφέρει, ἀμήχανον δ' ἄλλο μὲν κρίνειντὸ συμφέρον, ἄλλου δ' ὀρέγεσθαι καὶ ἄλλο μὲν κρίνειν καθῆκον, ἐπ' ἄλλο δὲ ὁρμᾶν, τί ἔτι τοῖς πολλοῖς χαλεπαίνομεν;

Si es cierto lo que dicen los filósofos –que para todos los seres humanos hay un solo principio, como es experimentar que es el caso cuando se asiente y que no lo es cuando uno se rehúsa a asentir y que, ¡por Zeus!, es no evidente cuando se suspende el juicio, y así también experimentar que algo me conviene cuando se tiene un impulso hacia ello, y que es inviable juzgar algo como conveniente y desear otra cosa, y juzgar una cosa como apropiada y tener un impulso hacia otra–, ¿por qué, entonces, nos irritamos con la gente?

EPICTETO, *Disertaciones*, I 18, 1-3.

I. Introducción

El tema que me propongo desarrollar en este capítulo se centra en un aspecto decisivo de la epistemología estoica: las representaciones, presentaciones o fantasías cognitivas (καταληπτικαὶ φαντασίαι), que son el "criterio de verdad". Aunque esta cuestión es discutida técnicamente en el contexto de la lógica y epistemología estoicas, probablemente tiene implicancias decisivas en la explicación de la acción y, en general, en la ética estoica, o eso es lo que me propongo argumentar. En efecto, dado que la llamada "fantasía cognitiva" es el criterio de verdad, y como la ética estoica es fuertemente intelectualista –a punto tal que no es posible ser un agente virtuoso si no se tiene "conocimiento" como el estado cognoscitivo determinante del agente moral–, parece razonable suponer que tales φαντασίαι deben desempeñar alguna función especial en la discusión estoica del bien o, más precisamente, en la capacidad que puede tener un sujeto en la determinación de "lo verdaderamente bueno". Hay un detalle que es importante tener en cuenta a partir de este momento: los estoicos defienden una epistemología fuertemente empirista; tanto las sensaciones como las presentaciones o "apariencias" (φαντασίαι), por tanto, no solo son verdaderas sino que además tienen el estatuto de verdadero criterios de verdad. Eso parecería implicar que en el contexto de esta epistemología una φαντασία ya no puede ser más entendida como una "apariencia" respecto de otro cosa que sería lo "real" (hay

"apariencias" –las καταληπτικαὶ φαντασίαι– que coinciden con la "realidad). Sin embargo, en la medida en que los estoicos distinguieron presentaciones cognitivas (que son siempre verdaderas) de presentaciones no cognitivas (que son siempre falsas) dicha distinción entre apariencia y realidad puede seguir haciéndose.

Comenzaré por discutir algunas nociones importantes de la epistemología estoica, como sensación, presentación, cognición y asentimiento. Luego examinaré la presentación cognitiva como criterio de verdad y, finalmente, estableceré algunas conexiones entre el criterio de verdad y el dominio práctico. Más aún, me propongo sugerir que, aunque los estoicos no hablan habitualmente de "verdad práctica" ni de "criterio de verdad práctica", puede razonablemente hacerse una extensión del criterio de verdad (la "presentación cognitiva) a la esfera práctica, toda vez que las presentaciones, cuyo asentimiento generan un determinado impulso práctico correcto (tal como προαίρεσις o βούλησις),[1] deben ser verdaderas. Pero como las presentaciones cuyo asentimiento dan lugar a impulsos que terminan en acciones deben ser "impulsivas" o "motivantes", *i.e.* prácticas, la verdad de tales presentaciones también puede entenderse como "verdad práctica". No parece, por lo tanto, absurdo pensar en una extensión del criterio de verdad al dominio práctico y sugerir que hay ciertas presentaciones impulsivas que pueden entenderse como "presentaciones cognitivas prácticas".

II. Sensación, presentación, asentimiento y cognición: el poder de la experiencia sensible y la posibilidad del conocimiento

Los estoicos estudian los problemas gnoseológicos en el contexto de su dialéctica o lógica, una de las tres partes de la filosofía. Como la mayor parte de los filósofos helenísticos, sostienen que el conocimiento comienza por los sentidos, cuando el sujeto es afectado en sus capacidades senso-perceptivas; el alma es comparada con una tablilla en blanco y quien escribe en ella es la experiencia perceptiva, un resultado de la cual es el registro de los conceptos en la mente, que quedan como rastros. Si, como se argumenta en un importante pasaje de Aecio que reporta una tesis estoica, el primer modo de registro en el alma es el que se da a través de los sentidos, la sensación (αἴσθησις) y todo lo que está asociado a ella debe desempeñar un papel decisivo.[2] El conocimiento empieza por los sentidos, pues son ellos los que graban en el alma los primeros registros. Pero en el proceso de captación y categorización de las cosas los sentidos no son receptores pasivos de los datos impresos en ellos desde fuera. Según los estoicos, una corriente de πνεῦμα va desde el ἡγεμονικόν al órgano del sentido y su objeto.[3] Luego vuelve al sujeto por medio del órgano del sentido y deposita una presentación sensoria o φαντασία en su mente. El πνεῦμα forma una especie de puente material por el cual los datos sensorios viajan en la mente. Una vez que la presentación (φαντασία) ha sido depositada en la mente, la misma debe ser evaluada por el sujeto. Cuando el proceso de transformación de φαντασία en

[1] Cf. Estobeo, *Ecl.* II 86, 17-22; 87, 14-19.

[2] *Aecio* IV 11, 1-4 (*SVF* II 83; LS 39E; *FDS* 277).

[3] DL VII 52 (*SVF* II 71; LS 40P; *FDS* 255); véase también *Aecio*, IV 21, 1-4 y *SVF* II 836 y 850; (LS 53H; *FDS* 441).

καταληπτικὴ φαντασία ha sido completado se dice que el sujeto conoce.[4]

Las huellas que se registran en el alma se identifican con recuerdos y con conocimientos. Como en el símil platónico de la tablilla de cera (cf. Platón, *Teet.* 190e-196d), los estoicos también parecen haber pensado que en la tablilla se registran ítems conceptuales (los conceptos, aun cuan ellos se deriven de la experiencia) y empíricos, que se dan a través de los sentidos (como cuando uno percibe algo blanco y lo recuerda cuando ese objeto blanco ya no está presente). El texto de Aecio recién mencionado (cf. n. 2) habla de dos tipos de conceptos: (i) los que se originan naturalmente sin que medie intención alguna, y (ii) los que se originan a través de las enseñanzas y cuidados. Aquellos se denominan "preconcepciones" (προλήψεις), éstos "conceptos" (ἔννοιαι). Una preconcepción es un "concepto natural de los universales" (cf. *Aecio* IV 11, 1-4 y DL VII 54). El término técnico "preconcepción" fue probablemente acuñado por Epicuro (cf. Cicerón, *ND* I 43); los estoicos lo incorporan a su vocabulario epistemológico casi sin discusión. Hay, sin embargo, una diferencia entre la preconcepción epicúrea y la estoica: para Epicuro una preconcepción es natural en la medida en que ha sido instalada en la mente humana a través de la repetición de presentaciones sensoriales, es decir que se da por el entorno externo al sujeto (cf. Sexto Empírico, *M* 9.25-26; Aecio, I 7 34 y Lucrecio, Sobre la *naturaleza de las cosas*, 1169-1171). Las preconcepciones estoicas, en cambio, son parte misma de la naturaleza humana: aunque el alma humana o, más precisamente, lo rector del alma es como una hoja de papel en blanco lista para la escritura, hay preconcepciones implantadas (προλήψεις ἔμφυτοι: Plutarco, *SR* 1041E; 1042A) en ella, que son componentes racionales naturales, cuya función es determinar y ayudar a interpretar el material suministrado por los sentidos.[5]

El término φαντασία aparece en el vocabulario filosófico griego con Platón; el pasaje del diálogo *Teet.* (151e-152e) en el que discute la tesis según la cual conocimiento (ἐπιστήμη) no es más que sensación (αἴσθησις), y se examina la diferente "apariencia" o "presentación" que una y la misma cosa puede producir en dos sujetos diferentes es ilustrativo del uso que tiene el término en el vocabulario filosófico griego. Como ya señalamos en el capítulo 3, este término, como otros tecnicismo del vocabulario epistemológico griego, presenta dificultades importantes a la hora de traducirlo. El doble valor (epistémico y fisiológico) que una φαντασία tiene ha llevado a algunos estudiosos a traducir la palabra por "presentación", una traducción que también emplearé en este capítulo. Una φαντασία es necesariamente una experiencia individual en la medida en que es algo que se hace manifiesto a un sujeto individual. Sin embargo, eso no significa forzosamente que deba pertenecer a un dominio subjetivo y privado y que, por lo tanto, el sujeto pueda decidir sin más sobre el contenido de dicha presentación. La φαντασία ya es, según Platón, una combinación de sensación y opinión (*dóxa*), de modo que la misma ya tiene un

[4] Cf. Cicerón, *Acad.* I 40-42 (*SVF* I 55, 60-61; LS 40B; 41B). Este pasaje es particularmente relevante para ver el modo en que funcionan la presentación y el asentimiento, que es una facultad que está en nosotros y es, por tanto, voluntario. También permite advertir el sentido en el que una presentación "aceptada y aprobada", *i.e.* asentida, es ya una "cognición".

[5] Para una discusión más detallada de este tema cf. Striker 1996a: 57-68.

cierto carácter judicativo (cf. Platón, *Sof.* 264a-b). Aristóteles retoma el mismo tipo de problemas que discute Platón y argumenta en contra de la tesis platónica de que la φαντασία es una combinación o mezcla de sensación y opinión (cf. *DA* 428a25). También está interesado en mostrar que no todo lo que aparece (τὸ φαινόμενον) es verdadero, porque aunque la sensación (al menos la del sentido propio en cuestión) no sea falsa, la presentación o apariencia (φαντασία) no es lo mismo que la sensación (cf. *Met.* IV 5, 1010b1-3; véase también 1011a17-24, 1053a35-b3 y 1062b33-1063a17). Aunque los estoicos parecen haber seguido la opinión de Platón, según la cual una φαντασία es una mezcla de sensación y opinión –si bien en la medida en que reconocen una cierta identidad entre αἴσθησις y φαντασία podría pensarse que esa estructura proposicional ya está presente en la αἴσθησις misma[6]–, también parecen haber tenido en cuenta la importante observación de Aristóteles sobre el hecho de que no toda presentación es verdadera.[7] En la *phantasía* humana intervienen elementos judicativos, creen los estoicos, porque el contenido intencional de una *phantasía* es ya una proposición.[8]

Para el estoico Crisipo una φαντασία es una afección (en el alma) que muestra lo que la ha producido, o sea el objeto, la cosa que la ha producido. La φαντασία da información al sujeto acerca de la naturaleza del objeto; a lo que asentimos o nos rehusamos a asentir es al contenido proposicional de la presentación (en este punto doy por sentada –sin ofrecer ningún argumento– la posición ortodoxa, según la cual los estoicos distinguieron los estados psicológicos de los animales racionales de los de los no racionales, siendo estos últimos aquellos que carecen de contenido proposicional).[9] Como indica el escéptico Arcesilao,[10] el sujeto no da asentimiento a la presentación sino a una proposición. En efecto, si la presentación es un cambio físico o una afección (πάθος) en el alma del sujeto, ¿cómo sería posible dar asentimiento a algo de esta índole? El asentimiento debe ser a una proposición.[11] Ahora bien, lo que produce la φαντασία es "lo que se hace presente" (φανταστόν), es decir una cosa fría o caliente, o, en general, cualquier cosa que sea capaz de activar o poner en movimiento el alma. La φαντασία es una representación mental de una cosa o de un estado de cosas que le permite al sujeto captar esa cosa o estado de cosas, y tiene una base fisiológica pero también comporta un estado epistémico. La definición canónica de φαντασία que ofrece Zenón dice que es una impresión, marca o huella (τύπωσις) en el alma; Cleantes,

[6] Cf. Estobeo, *Ecl.* I 139, 23-27 (*SVF* II 74; *FDS* 296), donde se atribuye a los estoicos la tesis de que una presentación sensorial es un asentimiento (véase también *SVF* II 72).

[7] Aecio IV 9 4; naturalmente, las presentaciones no verdaderas son las no cognitivas.

[8] Cf. Sexto Empírico, *M* VII 242-243 (*SVF* II 65; LS 39G; *FDS* 273), donde ejemplos de presentaciones son proposiciones ("es de día", "estoy conversando").

[9] Representantes sobresalientes de la interpretación tradicional son Frede 1987: 151-176–especialmente 152-170–; Inwood 1985: 73-75 y LS 1987: vol. 1 240. Para la interpretación que sostiene que las presentaciones de los animales no están completamente privadas de contenido proposicional cf. especialmente Sorabji 1993: 20-28.

[10] Citado por Sexto, *M* VII 154.

[11] Esta observación, en realidad, no genera ninguna dificultad a los estoicos pues expresamente admiten que el asentimiento lo es a las proposiciones. Cf. Estobeo, *Ecl.* II 88, 1-6.

al interpretar la definición del estoico Zenón de *phantasía*, solía compararla con una huella, marca o impresión en el alma semejante a la que deja un sello en un trozo de cera.[12] Crisipo, en cambio, piensa que la interpretación de Cleantes es absurda pues requeriría que cuando nuestra mente tenga φαντασίαι en un momento de un triángulo y un cuadrado, el mismo cuerpo tendrá que tener en sí mismo al mismo tiempo diferentes figuras, triangular, cuadrangular o incluso circular, lo cual es absurdo.[13] Además, Crisipo interpretó la afirmación de Zenón, según la cual una φαντασία es una impresión (τύπωσις) al argumentar que Zenón había dicho "impresión" en lugar de "alteración" (ἑτεροίωσις), de modo que la definición correcta sería: "φαντασία es una alteración del alma", porque en este caso ya no era absurdo que el mismo cuerpo en uno y el mismo tiempo reciba muchas alteraciones.[14]

El asentimiento (συγκατάθεσις) es un acto mental por el cual el sujeto presta su consentimiento al contenido de una presentación, *i.e.* acepta como verdadero el contenido de la presentación; aunque asentimiento y presentación son dos eventos diferentes que suceden en la mente, en algunos casos su relación es muy estrecha. Para tomar el ejemplo de Aristóteles, una persona puede tener la presentación de que el sol es de un pie de diámetro, pero si tiene la creencia de que es más grande que la tierra habitada no asiente a dicha presentación (cf. *DA* 428b3-4). Hay otros casos, sin embargo, en los que el asentimiento a un cierto tipo de presentación (la "presentación motivante o impulsiva")[15] da lugar a la acción. En todo caso los estoicos parecen haber distinguido claramente el objeto del asentimiento: las proposiciones (que constituyen el contenido intencional de las presentaciones; cf. Estobeo, *Ecl.* II 88, 2-6; *SVF* III 171; LS 33I) y haber argumentado que el asentimiento depende

[12] Cf. DL VII 50; Sexto, *M* VII 228-235; 372-373. Para los antecedentes platónico y aristotélico de la analogía del sello para ilustrar la fisiología de la percepción, cf. Platón, *Teet.* 191a-195b y Aristóteles, *DA* 424a17-24, respectivamente.

[13] Sexto Empírico, *M* VII 227-229.

[14] Otros sostuvieron que ni siquiera la definición corregida de Crisipo era correcta, pues si una φαντασία existe, es una impresión y una alteración del alma. Y si hay una impresión del alma, no es de todas maneras una φαντασία. Pues si ocurre un golpe en un dedo o sucede una rasgadura en la mano, se producen una impresión y una alteración del alma, pero no una φαντασία, porque esta no ocurre en cualquier parte del alma, sino solamente en la mente (διάνοια), esto es, en lo conductor (ἡγεμονικόν). Como respuesta los estoicos replicaron que "con la impresión del alma" se quiere decir "en cuanto está en el alma", de modo que la definición completa debe ser la siguiente: "una φαντασία es una impresión en el alma en cuanto está en el alma" (Sexto Empírico, *M* VII 232-233).

[15] Estobeo, *Ecl.* II 86, 17-18; Epicteto, *Diss.* III 22, 42-43. Un interesante adelanto de la psicología estoica de la acción se encuentra en Clemente, *Strom.* VI 8 69, 1 (*FDS* 298) y, sobre todo, en Filón, *Alegoría de las leyes*, I 30, 1-6 (*FDS* 299), que me permito citar textualmente: "El animal aventaja al no animal por dos cosas: por la presentación y por el impulso. Ahora bien, la presentación se constituye por el acercamiento de un objeto externo que impresiona a la mente a través de la sensación. El impulso, el par de la presentación, [se constituye] de acuerdo con el poder tensional de la mente, el cual, al extenderse a través de la sensación, toca el objeto y se encamina hacia él, pues anhela alcanzarlo".

del sujeto.[16] Esto último es particularmente enfatizado por Alejandro de Afrodisia (Alejandro, *De fato* 178, 17-28), quien hace especial hincapié en el hecho de que el ser humano, a diferencia de los animales, no sigue sus presentaciones irreflexivamente, sino que su propia naturaleza lo ha dotado de razón que lo faculta a decidir qué es elegible y que no lo es (como es obvio, se trata en este caso del asentimiento que se presta a una presentación evaluativa pues la presentación se le aparece al agente como algo elegible). La razón, en efecto, "somete a prueba" las presentaciones antes de que el sujeto les preste su asentimiento.[17]

Como vimos arriba, el asentimiento puede entenderse como el acto mental por el cual el sujeto presta su consentimiento al contenido de una presentación, *i.e.* acepta como verdadero el contenido de la presentación. En conexión con esta caracterización de asentimiento pueden leerse tres importantes pasajes de Epicteto,[18] que introducen el interesante problema de que nadie asiente voluntariamente a lo falso. Siempre que uno presta su asentimiento lo hace porque cree que la proposición (que es el contenido intencional de la presentación) es verdadera. Lo que puede ocurrir, como señala Epicteto, es que uno crea o le parezca que lo falso es verdadero. Es por eso que uno no puede creer que algo le conviene y no elegirlo; el caso de Medea ilustra, según Epicteto, el asunto: Medea cree que es más conveniente para ella castigar a su marido, no importa que eso implique asesinar a sus hijos. Lo que puede suceder es que la creencia que motiva esa elección sea falsa, de donde se sigue que el agente tomará por verdadero lo que en realidad es falso.

III. Criterio de verdad y vaguedad en la epistemología estoica: la falacia del montón y el poder de la presentación cognitiva

El problema del "criterio de verdad" estuvo siempre presente en las discusiones epistemológicas desde Platón, pero se convirtió en un tema favorito de las discusiones epistemológicas del helenismo, donde incluso se acuñó la expresión como parte de la jerga filosófica (κριτήριον τῆς ἀληθείας). El "criterio" lo es de la verdad o de la certeza de un conocimiento; verdad y conocimiento son dos nociones estrechamente conectadas entre sí: el conocimiento lo es de lo que es verdadero y presupone tener una cierta certeza que sería provista por el criterio. En este sentido, no podría decirse que alguien tiene un conocimiento si dicho conocimiento es falso: si *x* es falso, *x* no es conocimiento. Los estoicos, como el resto de sus contemporáneos helenísticos, establecieron firmemente la necesidad de establecer ciertos criterios, parámetros o estándares para determinar cuando hay certeza o cuando pueda haberla. Distintos filósofos estoicos propusieron distintos "criterios de verdad" (DL VII 54); Crisipo parece haber sostenido que criterio

[16] Clemente de Alejandría, *Strom.* II 12, 54, 5-55, 1 (*SVF* II 992; *FDS* 365). Cf. también Epicteto, *Diss.* III 7, 14-15.

[17] Un comentario más detallado de este importante pasaje de Alejandro puede verse en Salles 2005: 57-58.

[18] Epicteto, *Diss.* I 28, 4; III 7, 14-15; III 22, 42-43.

de verdad también es la sensación (αἴσθησις) y la preconcepción (πρόληψις), esta última definida como "una noción natural de los universales".[19] Según los estoicos, toda αἴσθησις es verdadera; si αἴσθησις significa "percepción", entonces todo asentimiento y toda cognición en el dominio de la percepción deben ser verdaderos, ya que, de acuerdo con *SVF* 2.72, toda αἴσθησις es asentimiento y cognición. Esto es lo mismo que decir que nadie puede estar equivocado con respecto a sus percepciones, lo cual sería un absurdo y sin duda también una tesis fuertemente anti-estoica, pues los estoicos no solo creen que es posible estar equivocado con respecto a las propias percepciones, sino que argumentan que aquellos sujetos cuyo estado cognitivo es opinión (δόξα) están siempre equivocados (cf. Estobeo, *Ecl.* II 111, 17-112, 8). El problema se resuelve si se admite que la palabra αἴσθησις está usada en dos sentidos: (1) un sentido amplio y (2) otro más estrecho. En su sentido amplio αἴσθησις es "sensación" y tal impresión sensible se da de un modo "no cognitivo" (μὴ καταληπτικῶς), pues no hay allí ningún tipo de actividad intelectual. Se trata del simple "sentir" ("ver", "oír", etc.) sin una reflexión ulterior de ese ver u oír y sin que ese sentir presuponga un asentimiento o cognición.[20] En un sentido estrecho, en cambio, αἴσθησις es "percepción", en el sentido cognitivo que involucra un acto de asentimiento o cognición .

Pero en realidad la noción de presentación en sentido estricto no puede separarse de la de sensación y de la de preconcepción. En primer lugar, porque una presentación, de cualquier tipo que fuere, presupone siempre como punto de partida la sensación.[21] Por otra parte, dado que la razón es concebida como una "colección (ἄθροισμα) de ciertas nociones y preconcepciones" (Galeno, *PHP* V 2, p. 304, 33-35, ed. De Lacy; Sexto *M* VII 373) y los seres humanos somos constitutivamente racionales, la preconcepción, como la sensación, no puede ser un criterio alternativo, sino una condición necesaria para que haya una "presentación cognitiva".[22] De modo que, lejos de presentar criterios alternativos, los estoicos parecen haber enfatizado, en algunos casos más y en otros menos, componentes del mismo criterio: la presentación cognitiva, que fue el criterio de verdad (καταληπτικὴ φαντασία),[23] una tesis que, de acuerdo con el testimonio de Nemesio,[24] se remonta a Zenón y constituye probablemente una de sus innovaciones más decisiva.

Según la definición ortodoxa, una presentación es cognitiva cuando

[19] DL VII 54; Aecio, IV 11, 1-4.

[20] Galeno, *Comentario al tratado Sobre la escuela de medicina de Hipócrates*, vol. XVIII, p. 654 (*SVF* II 75; *FDS* 291).

[21] DL 7.49-51 (cf. *SVF* II 52, 55, 61; LS 39A; *FDS* 255).

[22] Sobre este punto cf. Annas 1980: 89-90.

[23] DL VII45-46 (*SVF* II 53; *LS* 40C; FDS 33); DL VII 54 (*SVF* II 105; LS 40A); Sexto Empírico, *M* VII 247-260 (*SVF* II 65; 40E, 40K; *FDS* 273); Sexto Empírico, *AM* 7.415-421 (*FDS* 1242). Sexto Empírico, *AM* 7. 151-157 (*SVF* II 90; *LS* 41C; *FDS* 370).

[24] Citado por Eusebio, *PE* XIV 6, 13 = *SVF* I 56. Véase Sedley 1998.

(i) es verdadera, es decir, cuando se da a partir de lo que es (ὑπάρχον)[25] y no podría provenir de lo que no es,

(ii) es tal que no podría volverse falsa y,

(iii) recibe una impresión y una marca según lo que es mismo o, tal vez mejor, según lo que exactamente es.[26]

Si se cumplen todas estas condiciones, se está en presencia de una presentación cognitiva que, como tal, parece infalible ya que proporciona al que la recibe una garantía de que representa el objeto con exactitud y claridad (DL VII 46). Toda presentación cognitiva tiene (i) un objeto real como su causa[27] y (ii) representa ese objeto con precisión y claridad. Para que la presentación de que A es F sea cognitiva debe tener su origen en el hecho de que A es F. Si una presentación cumple con el requisito (i) pero no con el (ii) no es cognitiva (es el caso de Orestes, cuyas presentaciones tienen un objeto real como su causa –Electra– pero no representan el objeto con exactitud ni claridad, porque Orestes confunde a Electra con una Erinia). Como parece haber afirmado Zenón, las presentaciones cognitivas tienen una obviedad (*declaratio*) peculiar de lo que se presenta o aparece.[28] Los estoicos también parecen haber sostenido que el asentimiento está naturalmente determinado para dar su aprobación a las presentaciones cognitivas y a todo lo que se presenta como evidente en la medida en que tales presentaciones inducen su asentimiento.[29] Sin embargo, aunque tendamos a prestarles nuestro asentimiento, no estamos inclinados

[25] La expresión ὑπάρχον es claramente ambigua, pues puede interpretarse en sentido modal ("lo que es el caso") o en sentido existencial ("lo que existe"; esta es la interpretación que sugiere Sexto Empírico, *M* VII 242-247, donde argumenta que presentaciones verdaderas y falsas son las que experimentó Orestes, pues en la medida en que las experimentó a partir de algo que existe –ὑπάρχον– eran verdaderas, ya que Electra existía. O sea, cuando Orestes ve a Electra como una Furia, su presentación es parcialmente correcta –en la medida que su presentación deriva de un objeto real o existente: Electra– y parcialmente incorrecta –en la medida en que, de hecho, no hay una Furia– (cf. Imbert 1980: 183). Los textos son los suficientemente ambiguos en este punto como para permitir ambas interpretaciones, tanto la existencial como la modal; para una exposición del tema véase las observaciones de Frede 1999a: 300-311, quien examina en detalle las dos posibles interpretaciones del participio ὑπάρχον en los diferentes textos, aunque se inclina por defender la interpretación modal (no sin antes sugerir que Sexto está equivocado o confundido acerca del sentido de "lo que es"; cf. especialmente 306-307; 312-313). A favor de la interpretación modal está el hecho de que en el pasaje de Sexto recién citado se ponen proposiciones ("es de día", "estoy conversando", "las estrellas son pares") como ejemplos de presentaciones, sugiriendo que dichas proposiciones son sin más las presentaciones o, más precisamente, el contenido intencional de las presentaciones. Para la interpretación de ὑπάρχον en el sentido de "objeto externo real" véase Schofield 1980: 284, Annas 1980: 89 y LS I, 250. En mi traducción interpreto ὑπάρχον con el giro "lo que es", que tiene la misma ambigüedad que el original griego, pues puede significar tanto lo que existe como lo que es el caso. Un texto paralelo a este pasaje en su versión latina puede verse en Cicerón *Acad.* II 77 (*SVF* I 59).

[26] Sexto Empírico, *M* VII 247-260 (*SVF* II 65; LS 40E, 40K; *FDS* 273).

[27] Sexto Empírico, *M* XI 182-183 (*SVF* I 73; II 97; *FDS* 336, 378) y Sedley 1998: 136.

[28] Cicerón, *Acad.* I 40-42 (*SVF* I 55, 60-61; LS 40B; 41B).

[29] Sexto Empírico, *M* VII 402-410 (*SVF* II 67; LS 40H).

a hacerlo siempre. Al menos los "inferiores" o "ruines" (φαῦλοι) tienden a asentir de un modo indiscriminado a todo tipo de presentaciones, cognitivas y no cognitivas; uno también podría pensar que, al menos en algún caso, un inferior estoico no presta necesariamente asentimiento a una presentación cognitiva, razón por la cual su estado cognitivo no es el de conocimiento, sino el de ignorancia. Que toda presentación cognitiva tenga como su causa una cosa externa de la cual tal presentación es su impresión coincide con la explicación que Aecio atribuye a Zenón, según la cual una φαντασία es la experiencia sensoria que se muestra a sí misma y a aquello que la ha producido o causado, a saber, "lo que se presenta" (φανταστόν).[30]

En su ataque general al criterio los escépticos no perdieron oportunidad de hacer lo propio con la presentación cognitiva estoica. Según informa Sexto,[31] los discípulos de Carnéades encontraron inadmisible la segunda parte de la condición (ii), *i.e.* que una presentación cognitiva es tal que no podría provenir de lo que no es, pues –argumentan– las presentaciones provienen tanto de lo que es como de lo que no es. En el ejemplo que pone Sexto para ilustrar la objeción parece bastante claro que "lo que es" (ὑπάρχον) debe interpretarse en el sentido veritativo de "lo que es el caso". La objeción escéptica consiste en mostrar que hay presentaciones que exhiben todas las características distintivas de las cognitivas –en la medida en que son impresivas y evidentes– y que sin embargo son falsas. En el ejemplo que ofrece Sexto, la presentación que procedía de las flechas era verdadera, en tanto que la que procedía de los niños era falsa. En este caso no se trata de estados afectivos anormales (como en Sexto, *M* VII 247-248), sino de casos en los que las condiciones perceptivas son perfectamente normales pero en los que, de todos modos, es difícil establecer una distinción. Por ejemplo, quien tiene una presentación cognitiva de un huevo o de dos gemelos puede ocurrir que luego no tenga forma de distinguir otro huevo del primero o a uno de los gemelos (Sexto Empírico, *M* VII 409-410). Una presentación cognitiva, concluye el escéptico, no puede tener una característica peculiar que la distinga de otra que no es cognitiva. El propósito de la objeción es, claramente, mostrar que no es posible distinguir una presentación cognitiva de una no cognitiva y que, por lo tanto, no puede argumentarse que la presentación cognitiva sea criterio de verdad.[32] O sea, si uno no puede establecer con claridad la diferencia entre A y B (un huevo y otro, un gemelo y otro), ¿sobre qué base acepta lo uno y rechaza lo otro?

Si la presentación cognitiva puede coincidir con estados de cosas no cognitivos y falsos, no puede ser criterio de lo verdadero y de lo falso. Como informa Sexto (*M* VII 416-421), los Académicos usaron el sorites contra los estoicos pues, argumentaban, incluso el sabio es incapaz de establecer la diferencia entre una presentación cognitiva de que un número *n* es poco y una presentación no cognitiva de que otro *número* n es poco. El sorites del escéptico en contra de la presentación cognitiva como criterio de verdad puede esquematizarse en los siguientes pasos:

(i) supóngase la presentación cognitiva "cincuenta es poco"; dada la claridad y

[30] Aecio, IV 12, 1-5 (*SVF* II 54; LS 39B; *FDS* 268).

[31] Cf. Sexto Empírico, *M* VII 402-410 (SVF II 67; LS 40H); véase también Sexto Empírico, *M* VII 247-260 (*SVF* II 65; LS 40E, 40K; *FDS* 273).

[32] Sexto Empírico, *M* VII 415-421 (*FDS* 1242).

distinción de la presentación cognitiva "cincuenta es poco", el sabio asentirá a ella, pero no asentirá a la presentación "diez mil es poco" que, por encontrarse muy distante de "cincuenta es poco", es claramente no cognitiva.

(ii) Pero si el sabio no va a asentir a "diez mil es poco", va a asentir a "cincuenta y uno es poco" ("porque no hay nada intermedio entre esa presentación y la presentación "cincuenta es poco". O sea, no hay nada que impida que esta presentación sea tan evidente como aquella).

(iii) Ahora bien, dado que "cincuenta es poco" era la presentación cognitiva ubicada último, "cincuenta y uno es poco" es la primera no cognitiva.

(iv) Por lo tanto, el sabio asentirá a la presentación no cognitiva "cincuenta y uno es poco" y, si asiente a esta –que en nada se diferencia de la cognitiva "cincuenta es poco"–, también asentirá a la presentación no cognitiva "diez mil es poco".

(v) Por consiguiente, dado que la presentación no cognitiva "diez mil es poco" es igual a "cincuenta y uno es poco" (en la medida en que ambas son no cognitivas), y como por (ii) "cincuenta y uno es poco" tiene la misma evidencia que "cincuenta es poco" (que era la presentación cognitiva), "cincuenta es poco" será igual a la presentación "claramente" no cognitiva "diez mil es poco" y, por lo tanto, a causa de su indiscernibilidad, la presentación cognitiva y no cognitiva se confunden y la cognitiva no puede ser criterio de verdad.

La paradoja del Sorites fue introducida por el megárico Eubúlides de Mileto, a quien se le atribuyen varias bien conocidas paradojas, como "el mentiroso", "el enmascarado", "el Electra", "la figura velada",[33] "el cornudo",[34] "el calvo" (que es una variante de sorites) y "el sorites".[35] Diodoro Crono, discípulo de Eubúlides, advirtió la fuerza de estas paradojas para la discusión filosófica y por su intermedio llegaron a Arcesilao y los Académicos, quienes las aplicaron en contra de los estoicos.[36] En la lista de obras de Crisipo informada por DL VII 196-198 destaca una cantidad significativa de estudios consagrados a este tipo de paradojas,[37] lo cual muestra que advirtió la importancia de este tipo de técnica argumentativa y, probablemente, intentó encontrar la forma de desactivar su fuerza persuasiva.

El sorites pone énfasis en el hecho de la vaguedad que introducen ciertas expresiones en cuanto a la falta de certeza de su aplicación, como el ejemplo reportado por Sexto en *M* VII 415-421. Así, "cincuenta es poco" es una expresión vaga porque el límite de su aplicabilidad es amplio, permitiendo así equipararla a "cincuenta y uno es poco" y a "diez mil es poco". Supongamos que "cincuenta es poco" es A_{51}, lo cual

[33] Se trata, en realidad, de tres ejemplos del mismo tipo de argumento; cf. Ps. Alejandro, *In Soph. Elenc.* 161, 12-14.

[34] Atribuido también a Crisipo en DL VII 187; *SVF* II 279.

[35] Cf. DL II 108; sobre los distintos tipos de sorites, "ascendente" o "descendente" véase Mignucci 1999: 170-173

[36] Mignucci 1999: 162-163

[37] *Sobre la introducción [al sofisma] del mentiroso, a Aristocreon libro I, Argumentos del mentiroso, para una introducción, Libro I, Sobre el mentiroso a Aristocreon,* Libros I-VI, *Sobre el argumento del poco a poco,* a Esteságora, Libros I-II, *Sobre [el sofisma] del enmascarado,* Libros I-II.

significa que la propiedad "ser poco" (*F*) es satisfecha por "cincuenta", formalmente (*i*) = $F(A_{51})$ proposición que, *ex hypothesi*, es verdadera. Una secuencia de sorites típica sería (ii) A_{50}, A_{51}, A_{52}, ... An; en el ejemplo que da Sexto "cincuenta es poco" es $F(A_{50})$, "cincuenta y uno es poco" es $F(A_{51})$, "cincuenta y dos es poco" es $F(A_{52})$, ... "diez mil es poco" es $F(A_n)$. La serie no tiene necesidad de ser infinita; basta con que sea lo suficientemente grande como para permitir establecer que su último elemento (A_n) "está muy distante" de cumplir con la propiedad *F* "ser poco", formalmente, (iii) $-F(A_n)$. Para que se dé la paradoja hace falta suponer además que (iv) si *n* es *F*, *a fortiori* n +1 también es *F* (*i.e.* si cincuenta es poco, cincuenta y uno también es poco). Lo que se está suponiendo es que cada par de elementos de la secuencia A_{50}, A_{51}, A_{52}, ... An se constituye de elementos que son indistinguibles en cuanto a la propiedad *F*. De este modo, si se parte de (i) y se utiliza una cantidad de ejemplos de (iv), se llegará a la negación de $-F(A_n)$, de donde resulta una contradicción.

Sexto también informa que los estoicos sostenían que en el caso de presentaciones en las que hay una "diferencia tan pequeña" entre la cognitiva y la no cognitiva el sabio se detendrá y guardará silencio, pero en los casos en que dicha diferencia es más grande prestará su asentimiento. Por tanto, si la diferencia entre "cincuenta es poco" y "diez mil es poco" es grande, hay certeza de que hay que asentir a "cincuenta es poco", y si hay que asentir a esta presentación también hay que hacerlo a "cincuenta y uno es poco": el presupuesto del sabio estoico en este caso es, como se ha dicho, que "si *n* es poco –siendo *n* un número que se presenta con cierta claridad y certeza como "cincuenta": eso es lo que debe significar en el paso (ii) de nuestra esquematización del argumento la sentencia "no hay nada intermedio entre la presentación 'cincuenta y uno es poco' y 'cincuenta es poco'"–, forzosamente *n* +1 es poco". Ahora bien, la secuencia de un sorites presupone que la respuesta a la pregunta "¿es cincuenta poco?" es "sí", pero la respuesta a la pregunta "¿es cincuenta y uno poco?" debe ser "no", porque n (cincuenta) + 1 ya no es "claramente poco". Ahora bien, probablemente los estoicos no pensaron que la respuesta a este tipo de interrogación y de paradoja era desconocida, sino que tal vez creyeron que se trataba de un sofisma consistente en suponer que si una distinción no es clara (o es "vaga") no puede establecerse tal distinción. La suspensión del juicio no es admitir un estado de ignorancia, sino un recurso metodológico para guardar una prudente cautela hasta tanto se tengan más elementos de juicio para pronunciarse de manera positiva. El conocimiento del sabio, que es una cognición segura, estable e inmodificable por un argumento,[38] surge no solo del hecho de prestar su asentimiento a las presentaciones cognitivas –que ofrecen cierta seguridad o certeza a lo que se sigue de tal asentimiento, en la medida en que ellas son el criterio de verdad–, sino también de su estado disposicional estable que le permite producir creencias seguras.[39] Bajo tales supuestos el estado cognitivo de aquel que siempre presta su asentimiento a las presentaciones cognitivas es conocimiento (ἐπιστήμη), nunca opinión (δόξα). Para los estoicos la opinión (el estado cognitivo propio del vil) no es más que ignorancia (o "un asentimiento débil y falso"; cf. Sexto, *M* VII 151-157), y

[38] Sexto Empírico, *M* VII 151-157 (*SVF* II 90; LS 41C; *FDS* 370).

[39] Cf. [Galeno] *Definiciones Médicas* 7-9, 350, 3-10.

esta es entendida como un vicio que hace a nuestros impulsos inestables y excitados (Estobeo, *Ecl.* II 68, 18-23; SVF 3.663). Pero, ¿por qué el sorites resulta paradójico? Porque las premisas son verdaderas, el razonamiento es válido y la conclusión es falsa. En el ejemplo de Sexto,

P_1: si "cincuenta es poco" y (V)
P_2 "cincuenta y uno es poco" y (V)
P_3 "cincuenta y dos es poco", (V)
Por lo tanto, "diez mil es poco". (F)

O sea, para cualquier número *n*, si una cantidad *n* es poco, entonces, una cantidad *n* + 1 es poco. Por lo tanto, diez mil es poco. Ahora bien, ¿estaban los estoicos pensando en esto cuando advertían que si no se detenían y suspendían el juicio caerían en un absurdo? Si la inferencia efectivamente termina en una contradicción, al menos una de las premisas tiene que ser falsa. Pero lo que el sorites precisamente trata de mostrar es que en predicados vagos del tipo "ser poco" no hay modo de decidir cuando una cantidad deja de ser poco y si esto es así, parece que tampoco habría modo de saber si alguna de las premisas es falsa. Probablemente el sabio estoico se detiene y suspende el juicio porque advierte que o una de las premisas es falsa o que la conclusión es falsa y, como solamente presta asentimiento a lo cognitivo –que es siempre verdadero–[40], evita asentir. Sin embargo, si las premisas son efectivamente vagas –un supuesto que el sabio estoico debe aceptar en la medida en que acepta que, en algunos casos, hay una "pequeña diferencia" entre una presentación cognitiva y una no cognitiva, lo cual las torna indiscernibles– lo prudente es suspender el juicio. Si no lo hace y presta su asentimiento a una proposición sobre cuyo valor de verdad no tiene certeza, puede caer en falsedad. Ahora bien, el hecho de que el sabio admita que hay ciertos casos en los que no es posible distinguir con claridad una presentación cognitiva de una no cognitiva genera una dificultad sistemática en la teoría, porque los estoicos también trataron de argumentar a favor de la tesis de que las presentaciones cognitivas inducen el asentimiento (cf. Sexto Empírico, *M* VII 402-410). Uno podría preguntarse entonces cómo es que si el sabio está ante una presentación cognitiva –aunque no tenga completa certeza de que tal presentación es cognitiva– esta no lo induzca a asentir a ella. En efecto, para evitar asentir a lo no cognitivo, el sabio evita prestar su asentimiento a presentaciones que no puede distinguir de las no cognitivas, con la consecuencia de que, al menos en algún caso, se abstendrá de asentir a una presentación cognitiva.[41] No obstante, a pesar de reconocer que en algunos casos es difícil distinguir una presentación cognitiva de una no cognitiva, los estoicos tuvieron una respuesta a la objeción escéptica concerniente al ejemplo de los huevos y los gemelos: como se argumenta en Cicerón, *Acad.* II 83-85 (LS 40J), los estoicos estaban dispuestos a sostener que no hay dos cosas en el mundo (como un cabello o un grano de arena) que sean exactamente iguales "en todos sus detalles" (*omnibus rebus*). Dos gemelos se diferencian aunque más no sea

[40] Sexto, *M* VII 151-157. Véase también Galeno, *De animi cuiuslibet peccatis dignoscendis 1*, vol. V, p. 59, 4-60, 11 (*SVF* III 172).
[41] Sobre este punto cf. Williamson 1994: 19-20.

mínimamente y gracias a un adecuado entrenamiento, proporcionado por un cierto conocimiento experto (*ars*; τέχνη) que nos permite distinguir lo verdadero de lo falso, uno será capaz de distinguir ambos individuos, sin importar lo similares que sean.[42] Como indica Frede,[43] dado que la "identidad de los indiscernibles" es parte de la teoría física de los estoicos, su confianza en ella no puede interpretarse aquí como un movimiento *ad hoc* para salir al paso de la objeción escéptica.

Sabemos que la definición canónica de la presentación cognitiva como criterio de verdad fue reformulada, probablemente para responder a las objeciones escépticas. En Sexto, *M* VII 247-260 (*SVF* II 65; 40E, 40K; *FDS* 273) aparece un importante agregado a la tesis de que la presentación cognitiva es el criterio de verdad; la modificación, como se ve en el texto, procede de una respuesta estoica a la objeción del escepticismo académico respecto de la posibilidad de que haya una presentación cognitiva y que se encuentre otra que sea indistinguible de ella pero falsa. Tal vez un estoico se sentiría habilitado a replicar cómo sería posible que una presentación sea indistinguible de una presentación cognitiva y falsa, pues si es falsa ya es distinguible de la cognitiva, en la medida en que esta es siempre verdadera y la no cognitiva falsa. Pero el hecho es que, al menos algunos estoicos posteriores, parecen haber aceptado la objeción académica, ya que a su definición canónica agregaron que la presentación cognitiva es criterio de verdad "si no tiene ningún impedimento" (μηδὲν ἔχουσαν ἔνστημα). Ahora bien, la presencia o ausencia de impedimento respecto de la confiabilidad de la presentación cognitiva parece depender de las circunstancias: puede darse el caso de que una presentación cognitiva se haga presente a un sujeto; pero si ese sujeto tiene al menos una razón para desconfiar de ella dicha presentación queda anulada como criterio. Es lo que le sucede a Admeto, quien tuvo una presentación cognitiva cuando Heracles se presenta ante él trayendo a Alcestis. Pero dado que Alcestis estaba muerto y es razonable suponer que los muertos no resucitan, entonces, debido a esta circunstancia, la presentación cognitiva se torna no confiable (ἄπιστος).

Los estoicos también hablaron de las presentaciones cognitivas y no cognitivas como especies del género "presentaciones verdaderas" (Sexto Empírico, *M* VII 247-260). Ya hemos examinado las cognitivas; concentrémonos un momento en las no cognitivas. Según el testimonio de Sexto, son aquellas que sobrevienen en ciertos "estados afectivos anormales" (τισι κατὰ πάθος). La presentación de estos individuos es verdadera pero no cognitiva. ¿Por qué? Porque hay presentaciones, como las de Orestes en su estado de locura que, aunque provienen de algo que es (ὑπάρχον), no representan o no reflejan exactamente lo que es. En el ejemplo citado por Sexto, que parece haber sido un ejemplo favorito de Crisipo, Orestes ve a Electra pero la confunde con una Erinia, es decir, su presentación proviene de lo que es (Electra) pero, al *suponer* que Electra es una Erinia, la rechaza. Es decir, el juicio que hizo Orestes es falso ("hay una Erinia", "la Erinia está a punto de atacarme"), y no solo es falso el juicio sino que además asintió a él como si efectivamente fuera verdadero. Hemos destacado la palabra "suponer" porque la suposición (ὑπόληψις)

[42] Véase también Cicerón, *Acad.* II 57 (LS 40I).

[43] 1987: 173-174.

es lo mismo que un asentimiento débil y falso.[44] Es precisamente en virtud de ese estado cognitivo que Orestes (y cualquier otra persona que no es sabia en sentido estoico) da asentimiento a lo no cognitivo y, por consiguiente, considera que es el caso aquello que en realidad es una pura ficción. Las presentaciones no cognitivas a las que Orestes presta asentimiento son producidas por su estado afectivo anormal pero, como parece obvio, su juicio también se ve afectado por ese estado anormal, pues en virtud de él, hace suposiciones débiles, se precipita y da su asentimiento antes de tener una genuina cognición segura (κατάληψις).[45]

En su tratamiento de las presentaciones los estoicos también las distinguieron en (a) sensoriales y (b) no sensoriales (cf. DL VII 49-51). Las primeras (a) son aquellas que captamos a través de uno o más órganos de los sentidos, las segundas (b) las que captamos a través de la mente (διὰ τῆς διανοίας), como por ejemplo los incorpóreos (vacío, tiempo, lugar y los "decibles", i.e "proposiciones", "predicados", etc.). Aquí se presentan algunas dificultades de tipo sistemático; considérese, por ejemplo, la siguiente: la definición general de presentación es "impresión en el alma" (cf. Sexto Empírico, *M* VII 227-228). Ahora bien, para que se produzca esa impresión en el alma debe haber un objeto que se haga presente, el φανταστόν. Pero los decibles, que son incorpóreos y presentaciones no sensoriales, no tienen un φανταστόν que los produzca. De hecho, según la posición ortodoxa, para que A cause un efecto y B lo reciba ambos factores deben ser de naturaleza corpórea, y los decibles son, por definición, incorpóreos.[46] Pero para los estoicos las presentaciones pueden ser objetos sensoriales o no sensoriales. En efecto, como indica Sexto, probablemente citando una tesis estoica (Sexto Empírico, *M* VII 241; *SVF* II 64; *FDS* 273), una presentación puede generarse de las "afecciones externas" (que deben ser los φανταστά) o de las que están en nosotros, que, en su sentido más estricto, se denominan "atracción vacía". Este es el tipo de presentación no sensorial que coincide con "lo que captamos con la mente" y no a través de uno o más sentidos. En la medida en que una concepción (ἔννοια) es (i) una ficción de la mente (φάντασμα διανοίας), y (ii) es el resultado de la impresión (ἀνατύπωμα) de un objeto existente cuando este ya no está presente (DL VII 60-61), se entiende en qué sentido se dice que hay presentaciones de carácter no sensorial. Dicho de otro modo, una presentación no sensorial (como un incorpóreo) no requiere como condición necesaria la presencia de un φανταστόν, sino que es el resultado de una impresión y se da cuando el objeto ya no está presente.

Volvamos a las presentaciones sensoriales que son las que, en sentido estricto, proceden de lo que es y que captamos a través de los órganos de los sentidos. Tales presentaciones están acompañadas de asentimiento, es decir del acto de dar aprobación o de aceptar la formulación proposicional del contenido intencional de la presentación como verdadera.[47] Uno podría pensar que las presentaciones cognitivas no son

[44] Galeno, *De animi cuiuslibet peccatis dignoscendis 1*, vol. V, p. 59, 4-60, 11 (*SVF* III 172).

[45] Cf. Estobeo, *Ecl.* II 111, 17-112, 8; para el estado de precipitación propio del asentimiento de quien asiente a lo no cognitivo cf. Görler 1977: 86-90.

[46] Sobre este punto cf. Frede 1980; Ioppolo 1994 y Boeri 2001: 738-744.

[47] Para los testimonios cf. Cicerón, *Acad.* II 24-25; Plutarco, *SR* 1057A (*SVF* III 17; DL VII 51). La literatura sobre el tema es amplísima; cito solamente algunos de los títulos más represen-

de ninguna utilidad a menos que el agente sea capaz de reconocerlas como tales. Y el agente solo sería capaz de hacer eso cuando su razón es "recta", es decir cuando su razón o, más precisamente, cuando la parte conductora de su alma está cognitivamente esclarecida (en el plano teórico) y es virtud (en el plano práctico), o sea cuando el agente es sabio o virtuoso. Si el asentimiento a una presentación cognitiva es un acto que solamente el sabio puede hacer de modo correcto y siempre, en tanto que el que no es sabio solo puede asentir algunas veces a tales presentaciones, parece que no puede haber nada acerca de la presentación misma que fuerce su asentimiento. Si lo hubiere, tanto el sabio como el tonto siempre prestarían su asentimiento a las presentaciones cognitivas, pero el hecho es que solamente el sabio da siempre asentimiento a dichas presentaciones.[48] Este tipo de evaluación crítica de la teoría probablemente hizo que, como nos informa Sexto,[49] los estoicos hayan agregado al criterio la condición de que, si va a haber asentimiento, "no debe haber obstáculo". Dicho de otra manera, al parecer podría darse el caso de que haya una presentación cognitiva y que el sujeto no la reconozca como tal. Esto, sin embargo, nos enfrenta con un problema importante: el sabio es la autoridad en la aceptación o no de las presentaciones, lo cual implica en un cierto nivel que, aunque puede ser muy legítimo en el contexto de la doctrina moral estoica que el que posee ἐπιστήμη sea el parámetro de las opiniones morales, no parece razonable que pueda ser también la norma o criterio de la información enviada por las sensaciones. El empirismo estoico exige tener en cuenta que las presentaciones cognitivas vienen a través de los sentidos, pero ni siquiera el sabio puede ser capaz de regular el contenido de la información de los sentidos, porque tales presentaciones se originan en la αἴσθησις. El carácter de cognitiva o no cognitiva, por lo tanto, no depende del estado cognitivo del sujeto; una presentación es cognitiva o no cognitiva en sí misma, sin importar el estado cognitivo del sujeto.

En este punto se presenta una dificultad interesante que tiene que ver con el modo en que se puede explicar la aparición de φαντασίαι que no reflejan adecuadamente su objeto, y esto en el nivel de la pura receptividad sensible. Como vimos, Sexto informa (*M* VII 247) que las φαντασίαι no cognitivas son las que se dan cuando el agente se encuentra en un cierto estado afectivo anormal. En los estados normales, uno podría suponer, solo se darían φαντασίαι que representan adecuadamente el objeto. Pero este tipo de explicación está sujeto a una importante cantidad de problemas: en primer lugar, no explica casos habituales de ilusión a nivel perceptivo que no presuponen, al menos necesariamente, que el sujeto se encuentre en un estado afectivo anormal (por ejemplo, en un día soleado un espejismo en la carretera o el remo partido en el agua). En segundo lugar, tampoco explica cómo el sabio puede tener φαντασίαι no cognitivas; que las tiene se sigue del hecho de que, como se dice en los textos frecuentemente, lo que distingue al sabio del no sabio es que en tanto este presta su asentimiento a las presentaciones no cognitivas, aquel no lo presta. Pero si no presta su asentimiento es porque se le aparecen tales φαντασίαι no cognitivas

tativos: Inwood 1985: 42-101; Engberg-Pedersen 1990: 172-186; Ioppolo 1990 y 1995, Annas 1992: 71-102; Donini 1995 y Frede 1999a: 313-321.

[48] Cf. Annas 1980: 91.

[49] Sexto Empírico, *M* VII 253-57.

y en un examen crítico de ellas decide no prestar su asentimiento.[50] Esto podría dar lugar a un círculo vicioso, pues si las φαντασίαι no cognitivas sobrevienen en ciertos estados anormales y si se es sabio o no sabio por no prestar o prestar asentimiento a dichas φαντασίαι, pero el sabio no se encuentra en un estado afectivo anormal –ya que es ἀπαθής, libre de pasiones o estados afectivos; DL VII 117–, entonces, no resulta simple establecer si uno es sabio porque tiene y asiente a un determinado tipo de φαντασίαι o, contrariamente, si tiene y asiente a esas φαντασίαι porque es sabio.[51]

Examinemos ahora la relación entre opinión (δόξα), cognición (κατάληψις) y conocimiento (ἐπιστήμη), una distinción a la que Zenón parece haberle dado una especial relevancia.[52] El hecho de que en ciertos contextos el asentimiento pueda entenderse como un acto mental que posibilita la captación o percepción sensorial o que, en ocasiones, se identifica con tal captación sensorial sin más[53] explica en qué sentido los estoicos decían que puede decirse que "la mente es ella misma un sentido" (cf. Cicerón, *Acad.* II 30), y en qué sentido los estoicos parecen haber argumentado que toda sensación o percepción (αἴσθησις) es un asentimiento y una cognición (Aecio, 4.8, 12 = *SVF* II 72). Este tipo de texto, en el que se identifican sin más diferentes facultades cognitivas (como sensación, asentimiento y cognición), puede dar lugar a malos entendidos, pues aunque en rigor son diferentes eventos, en su funcionamiento se presentan como una unidad. El asentimiento, junto con la presentación, el conocimiento y la cognición, es representado en el famoso símil de la mano (Cicerón, *Acad.* II 144-145), donde se ve la anterioridad lógica de la presentación, seguida por el asentimiento, la cognición y el conocimiento. El símil también es útil para estudiar ahora el conocimiento, la opinión y la cognición.[54] En el símil la cognición es ilustrada con el puño y el conocimiento con el puño sujetado con la otra mano, lo cual parece querer sugerir que, aunque la cognición presuponga ya una cierta firmeza, no posee todavía la firmeza y estabilidad que se requiere para que haya conocimiento. La definición canónica de "conocimiento" como "cognición segura e inmodificable por un argumento" indica que para que haya conocimiento el sujeto debe encontrarse en un estado anímico o psicológico estable que le permita no ser persuadido a cambiar rápidamente de opinión por un argumento. En Cicerón, *Acad.* I 40-42 se muestra que la cognición incluye preferentemente –aunque no exclusivamente– la cognición perceptiva o sensoria y que

[50] Cf. Cicerón, *Acad.* II 57 (LS 40I); Estobeo, *Ecl.* II 111-112).

[51] Sobre este punto, cf. Boeri-Vigo 2002: 50-51.

[52] Cf. Cicerón, *Acad.* I 40-42 (42 (*SVF* I 55, 60-61; LS 40B; 41B), informando una doctrina del estoico Zenón. Véase también Sexto Empírico, *M* VII 151-157 (*SVF* II 90; LS 41C; *FDS* 370).

[53] Cicerón, *Acad.* II 37-38 (LS 40O; *FDS* 363).

[54] Cf. Estobeo, *Ecl.* II 73, 19-74, 3 (*SVF* II 112; LS 41H; *FDS* 385); [Galeno] *Definiciones Médicas* 7-9, 350, 3-10. El símil de la mano, en el que se grafica la presentación, el asentimiento, la cognición y el conocimiento hizo pensar a Pohlenz que Zenón habría sostenido que la κατάληψις (*comprensio* en la traducción de Cicerón) es el criterio de verdad (cf. Pohlenz 1959: 59-63). Rist (1969: 138-147) criticó la conjetura de Pohlenz, al mostrar que no hay suficiente evidencia para aseverar que Zenón sostuvo que el criterio de verdad es una combinación de presentación y asentimiento (*i.e.* cognición), y que no hay un significativo cambio entre lo que efectivamente sostuvo Zenón y lo que sostuvo Crisipo (*i.e.* el criterio de verdad es la presentación cognitiva).

se produce una vez que la presentación ha sido aceptada y aprobada, es decir, una vez que se la ha asentido.

Ahora bien, hay distintos tipos de asentimiento: el asentimiento puede ser firme o seguro –en cuyo caso, llega casi a identificarse con la cognición– o "falso", precipitado o débil, en cuyo caso se identifica con el error (*hamártema*) y con la opinión.[55] Lo difícil es distinguir con claridad en qué consiste la diferencia entre la cognición y el conocimiento como dos estados cognitivos diferentes. En los dos pasajes más importantes que tratan sobre la cognición se enfatiza el hecho de que la misma se encuentre en medio de opinión y conocimiento. La cognición comparte con el conocimiento el hecho de exhibir un cierto grado de firmeza o de estabilidad (aunque no toda la estabilidad y firmeza necesaria para convertirse en conocimiento); también comparte con el conocimiento el hecho de que una cognición es un asentimiento a una presentación cognitiva, y asentir a lo cognitivo es condición del conocimiento. Una característica importante de la cognición, que explica su posición intermedia entre opinión y conocimiento, es que no se la incluye ni entre lo correcto ni entre lo incorrecto, no obstante lo cual hay que confiar en ella. Muy razonablemente uno podría preguntarse por qué habría que confiar en algo que no es ni correcto ni incorrecto; la respuesta de Zenón parece haber sido que hay que confiar en la cognición por la confiabilidad que se da a los sentidos, ya que la cognición hecha por los sentidos es verdadera y confiable. Pero, ¿cómo puede ser verdadera la cognición hecha por los sentidos si la cognición no se incluye entre lo que es correcto? Que la cognición es verdadera no significa que capte todo lo que está en el objeto, sino que "no deja de lado nada de lo que le concierne". Puesto en un ejemplo, si mis ojos están sanos y delante de mí está mi perro, tengo una cognición perceptiva de un perro, es decir, veo que hay un perro, que el perro es negro, que tiene ciertas dimensiones, que sus dientes son blancos, etc. No deja de lado "nada de lo que le concierne" porque, hasta donde es posible, capta el conjunto de cualidades que son propias de ese objeto. En este caso no se trata de una mera opinión sin ningún fundamento: cuando veo un perro y digo que hay un perro tengo la garantía de mis sentidos de la verdad de esa creencia. Una cognición, entonces, genera un tipo de creencia –y, en cierto modo, se identifica con ella en la medida en que una cognición es un asentimiento– que exhibe una cierta seguridad o firmeza. Uno también puede tener esa misma creencia pero no por el hecho de haber visto el perro, sino porque cualquier otra razón independiente de sus sentidos. Hay, en efecto, una enorme cantidad de creencias que uno puede generar independientemente de los sentidos (porque nos han dicho algo, por ejemplo), creencias a las que uno llega a partir de ciertas formas débiles de asentimiento generadas por un estado de duda propio de quien no tiene certeza sobre el verdadero estado de cosas, entre otras razones, porque tales estados de cosas, no han pasado por el examen de sus sentidos. Esas creencias, débiles y poco firmes, son lo que los estoicos entienden por "opinión". He indicado ya que el asentimiento débil –que se asocia a la opinión como estado epistémico– sería el que uno tiene cuando todavía no se ha convencido

[55] Galeno, *De animi cuiuslibet peccatis dignoscendis* 1, vol. V, p. 59, 4-60, 11 (*SVF* III 172), donde el asentimiento débil o "falso" se asocia a cierto estado de duda del sujeto; véase de nuevo Cicerón, *Acad.* I 40-42, donde la opinión es lo mismo que "ignorancia" y se la asocia a lo no cognitivo y lo falso.

suficientemente de la verdad de una opinión o, dicho de otro modo, cuando uno no tiene aún certeza de la verdad de un juicio, como la certeza que tiene de que dos veces dos es cuatro, o que tenemos cinco dedos en cada mano (no está demás recordar, sin embargo, que la certeza no es suficiente para que haya una *katálepsis*, pues uno puede tener certeza de cosas que son falsas. La certeza a la que nos referimos es la certeza a la que uno llega luego de un examen cuidadoso, como la certeza que tiene aquel que tiene un conocimiento experto en un área de especialización). El asentimiento débil o "falso" se asocia a cierto estado de duda del sujeto y, como vimos en el capítulo 8, la duda es, precisamente, el estado anímico que mejor describe a la persona cuyo estado epistémico es "opinión". Para mostrar la condición opuesta a este estado de duda, propio de quien presta débilmente su asentimiento, se presenta el caso de alguien que tiene un conocimiento experto (un geómetra) que, al menos en el dominio propio de ese conocimiento experto, no debería experimentar dudas ni asentir, por lo tanto, débilmente. Si uno cree tener un conocimiento especializado en un dominio particular y experimenta ciertas dudas al asentir a una proposición propia de ese conocimiento, lo que esto revela es que el sujeto en cuestión no poseía con propiedad ese conocimiento.

Como he señalado hace un momento, la cognición incluye preferentemente –aunque no exclusivamente– la cognición perceptiva o sensoria. Como se argumenta en DL VII 52, la cognición puede entenderse de dos maneras: (i) como la cognición del sentido o (ii) como la cognición del conocimiento, una distinción que en su objeción a la presentación cognitiva como criterio de verdad Arcesilao omite, probablemente de modo consciente (cf. Sexto, *M* VII 152-157). La cognición se genera por la sensación de objetos que tienen determinadas cualidades sensibles (cuando veo a mi perro, es por la sensación del negro de su pelo que genero la cognición que enfrente de mí hay un perro negro). Pero es por la razón que genero la cognición de que lo que hay delante de mí es un perro y no un elefante, porque, como informa Cicerón, Zenón también sostuvo que la naturaleza nos confirió la cognición como estándar y principio del conocimiento, ya que es a partir de la cognición que se imprimen los conceptos de las cosas en nuestras mentes. Este tipo de cognición no sensorial es también el que se da en un argumento, cuya conclusión es, por ejemplo, que hay dioses y que son providentes. No todos los casos de cognición, por lo tanto, son casos de percepción sensorial.

Los dos pasajes centrales en los que se informa sobre la triple distinción "opinión-cognición-conocimiento" parecen dejar muy en claro que, aunque el conocimiento es el estado cognitivo propio del sabio, la cognición puede darse tanto en el sabio como en el no sabio. Es claro que alguien que no es sabio en sentido estoico puede prestar su asentimiento a presentaciones cognitivas (como "ahora es de día" o "tengo cinco dedos en mi mano"), y si "cognición" se define como "asentimiento a una presentación cognitiva" (Sexto, *M* XI 182-183), entonces, el que no es sabio puede tener cognición como su estado epistémico. Esto puede seguramente estar sugiriendo que el paso de opinión a conocimiento no es instantáneo, sino que presupone una etapa previa: la de la cognición que, como informa Cicerón, es "principio del conocimiento". El hecho de que los estoicos aceptaran que los viles también pueden tener "cognición" dio pie a algunas objeciones del escéptico Arcesilao (cf. Sexto, *M* VII 152ss.), para quien esa afirmación desemboca en un absurdo pues el vil, que es incapaz de tener conocimiento, sería capaz de asentir a una presentación cognitiva,

de donde se seguiría que si la cognición se da en el sabio es conocimiento, si en el vil, en cambio, es opinión. Si la definición de cognición es correcta, argumenta Arcesilao, la presentación cognitiva no existe. Esto es así (i) porque, en sentido estricto, no se asiente a la presentación sino a la fórmula proposicional (*lógos*) que es el contenido intencional de la presentación. (ii) Porque hasta ahora no se ha encontrado ninguna presentación cognitiva que sea de tal tipo que no podría ser falsa. Si (ii) es cierto, no habrá cognición pues esta se define como un "asentimiento a una presentación cognitiva"; pero si la cognición no existe, todo será "no cognitivo" y, si esto es así, el sabio opinará pues asentirá a lo no cognitivo, que es lo mismo que opinar. Sin embargo, los estoicos podrían replicar a Arcesilao que asentir a una presentación cognitiva es condición necesaria del conocimiento, no suficiente. Que el asentimiento debe ser a la fórmula proposicional tampoco debe haber generado problemas a los estoicos, pues ellos pensaron que, en sentido estricto, el asentimiento se presta a las proposiciones, toda vez que una presentación es una proposición.[56]

Conocimiento y opinión pueden entenderse como dos maneras en que las personas prestan su asentimiento a las presentaciones; en aquellos casos en los que el asentimiento es justificado y firme, el estado cognitivo es el de "cognición". Ahora bien, ese estado de cognición puede convertirse en verdadero y genuino "conocimiento" si además se satisfacen otras condiciones, la más importante de las cuales es que la cognición sea inmodificable por un argumento.[57] Eso es, lo que en el símil de la mano, Zenón debe haber querido decir al representar el conocimiento como un puño apretado por la otra mano para asegurar la firmeza o estabilidad de la cognición. Otra de las condiciones que debe satisfacerse para que una cognición se convierta en genuino conocimiento es que sea "una disposición habitual" (ἕξις) inmodificable. Esto apunta ya al hecho de que quien tiene "conocimiento" como su estado epistémico característico posee ya una cierta disposición habitual de carácter (como vimos hacia el final del capítulo 8), lo que le permite tener estabilidad en sus creencias (que se encuentran justificadamente fundadas) y generar opiniones firmes. Ahora bien, si, como sugerimos antes al discutir la presentación cognitiva como criterio de verdad, efectivamente podría darse el caso de que el valor de cognitiva o no cognitiva de una presentación dependiera en algún sentido del estado epistémico del sujeto uno podría llegar a la fuertemente contra intuitiva tesis de que el estado cognitivo de cada uno puede ser un poderoso condicionante capaz de impedir que una presentación cognitiva lleve a cabo su función de criterio.[58] Si la *diánoia* de un sujeto se encuentra en un estado anormal, la percepción será confusa y poco confiable. Pero esto le quita universalidad al criterio y, en rigor, parece descalificarlo como tal. El mismo Sexto,[59] aparentemente comentando la posición estoica, hace hincapié en el hecho de que la presentación cognitiva posee una cualidad peculiar que permite que la persona la distinga apropiadamente y no la confunda, y que no confunda su objeto con otro distinto. Sin embargo, la presentación cognitiva no es solo la que procede de lo que

[56] Estobeo, *Ecl.* II 88, 2-6 (*SVF* III 171; LS 33I).

[57] Estobeo, *Ecl.* II 73, 19-74, 3 (*SVF* II 112; LS 41H; *FDS* 385).

[58] Cf. Sexto, *M* VII 424.

[59] *M* VII 252.

es, sino que refleja esa cosa con tanta fidelidad que no podría ser considerada de un modo erróneo debido a una alucinación o algún otro estado patológico semejante; o sea que no puede ser posible que el estado afectivo (normal o anormal) del sujeto sea el determinante de la cualidad de la fantasía (cognitiva o no cognitiva) o de su verdad y, mucho menos, de la existencia misma de tal presentación. Pero, de nuevo, para que el sujeto pueda tener esa distinción clara y distinta tiene que ser capaz de reconocer o saber que el objeto X es efectivamente tal como se le presenta o aparece, no solo creer o parecerle que lo es, es decir, debe ser capaz de advertir que lo que se le aparece coincide con lo que efectivamente es el caso. La pregunta en este caso es: ¿cómo puede un sujeto distinguir una presentación cognitiva de una que no lo es? Este tema y otros conexos es lo que examinaremos en la próxima sección.

IV. Epílogo: el valor de la presentación cognitiva en contextos prácticos

El vil –que solo tiene, según los estoicos, opinión y nunca conocimiento en sentido estricto– ni siquiera se interesa por distinguir las presentaciones cognitivas de las no cognitivas; todo lo que se le presenta es susceptible de su asentimiento como si fuera real, pues el vil es un sujeto cuyo asentimiento es siempre precipitado.[60] Si a una persona cuyo estado epistémico es el de "opinión" se le manifiesta una presentación cognitiva, independientemente de que esa presentación proceda de lo que es y esté impresa según la cosa misma, es probable que no la reconozca como una presentación cognitiva y que, consecuentemente, no le dé su asentimiento. Naturalmente, este no sería el caso de presentaciones cognitivas fácilmente reconocibles como tales (como "mi mano tiene cinco dedos"). Lo interesante es el valor y función de la presentación cognitiva como criterio de verdad en los casos de percepción que requieren un cierto refinamiento de las capacidades cognoscitivas que permita a la persona no caer en el error, y ello no solo en el plano teórico sino también en el práctico. Recuérdese además que el sabio estoico admite que hay ciertos casos en los que es particularmente difícil distinguir una presentación cognitiva de una no cognitiva. Ahora bien, si el sabio no puede distinguir una de otra en ciertos casos, ¿qué cabe esperar para el que no es sabio? Pongamos un ejemplo: cuando vamos viajando por una carretera y vemos agua a lo lejos el sabio puede tener la presentación no cognitiva "allí adelante hay agua", y no asentir a ella pues sabe que se trata de una ficción que no revela el verdadero estado de cosas. Uno esperaría que, en vistas de la coherencia interna de la doctrina estoica, el vil tuviera esa misma presentación no cognitiva y que, debido a su estado epistémico, "opinión", preste su asentimiento sin hacer un análisis crítico de la presentación. Esto indica que su estado cognitivo defectuoso le hace creer que el verdadero estado de cosas es que, efectivamente, hay agua. El ejemplo es demasiado simple y trivial, porque uno razonablemente podría

[60] Cf. DL VII 46; Estobeo, *Ecl.* II 112, 5-7 (*SVF* III 548). El sabio, en cambio, tiene "no precipitación" (ἀπροπτωσία), que se define como "conocimiento (*epistéme*) de cuándo hay que dar asentimiento y de cuándo no hay que darlo". Véase las observaciones de Görler 1977: 85-86 sobre la definición de "no precipitación" como "la disposición de no dar asentimiento antes de tener una aprehensión" (cf. *SVF* II 131 = Papyrus Herc. 1020). Véase también Epicteto, *Diss.* II 8, 29: "Les mostraré el temple del filósofo; ¿qué temple? Un deseo alcanzable, una evitación que no es inevitable, un impulso apropiado, un propósito cuidadoso, un asentimiento no precipitado".

esperar que para quien no es un sabio la falsedad de esa presentación cognitiva sea tan evidente como la verdad de la presentación "hay cinco dedos en mi mano". Pero el asunto se vuelve más complicado cuando se pasa de este plano teórico de la consideración –en el que, sin embargo, puede haber dudas entre una presentación cognitiva y una no cognitiva– al plano práctico pues en este dominio de lo que se trata es de determinar el bien real o de distinguirlo con claridad del bien aparente. Si, como nos informa Sexto, las presentaciones cognitivas son de un tipo tal que no podrían ser falsas, ¿por qué el que no es sabio en sentido estoico es incapaz de reconocerlas y, en el caso eventual de que las reconozca, de asentir a ellas? Quien no es sabio en sentido estoico parece probar que no es cierto que la presentación cognitiva induce a su asentimiento pues, de hecho, quien tiene "opinión" como su estado cognitivo en ocasiones no asiente a las presentaciones cognitivas. Pensemos ahora cuál sería un buen ejemplo de presentación cognitiva en el dominio práctico; es, en cierto modo, curioso, el hecho de que en los textos no haya ejemplos de "presentaciones cognitivas prácticas". Como vimos en el capítulo anterior, sin embargo, para que el asentimiento a una presentación dé lugar a un impulso y a la acción correspondiente, tal presentación debe ser "motivante" o "impulsiva" (φαντασία ὁρμητική).[61] El asentimiento a una presentación que no es impulsiva no da lugar a una acción. Un ejemplo de "presentación cognitiva práctica" podría ser "lo que hay que hacer es actuar con moderación" o cualquier otro tipo de ejemplo en el cual la acción expresada en el predicado de la proposición coincida con una acción virtuosa o "acto correcto" (κατόρθωμα). La idea estoica es que cualquier agente racional, sabio o no sabio, obra sobre la base de una "presentación de lo debido".

Epicteto ofrece una explicación interesante al respecto: la premisa inicial del argumento es que todo error o acto incorrecto (ἁμάρτημα) implica un conflicto o contradicción (μάχη). Pero el que está en el error no quiere estarlo, sino actuar correctamente. De donde se sigue una primera conclusión: el que está en el error no hace lo que (en realidad) quiere (*Diss.* II 26, 1). El argumento tiene un tono fuertemente intelectualista y recuerda un argumento similar del Sócrates platónico que hemos discutido en el capítulo 1.[62] Epicteto ensaya un segundo argumento:

(i) toda alma racional es por naturaleza contraria al conflicto o a la contradicción; sin embargo,

(ii) no hay nada que a un agente le impida llevar a cabo "acciones conflictivas o contradictorias" (τὰ μαχόμενα ποιεῖν),[63] a menos que ignore que las está llevando a cabo. Pero

(iii) en cuanto advierte (παρακολουθήσαντα) que está llevando a cabo acciones conflictivas, renuncia y evita tal conflicto. De donde se sigue (iv) que quien

[61] Cf. Estobeo, *Ecl.* II 86, 17-87, 5; SVF III 169; *LS* 53Q. Véase también Orígenes, *De principiis* III 1, 2-3; *SVF* II 988. Cicerón, *Acad.* II 24-25.

[62] Cf. capítulo 1, sección II, y Platón, *Gorg.* 468b1-e5; 494c4-495c2; 499e8-9; 506c4-507d2.

[63] Estas acciones "contradictorias o conflictivas" probablemente deben entenderse en el sentido de las acciones que van en contra de los verdaderos intereses y deseos del agente, porque todo ser racional –dice la premisa socrática que Epicteto hace suya– quiere y persigue lo que es bueno o, más precisamente, lo que cree que es bueno. El problema es que puede estar equivocado en creer que algo que persigue como u bien sea, efectivamente, un bien.

es hábil en la argumentación (δεινὸς ἐν λόγῳ), exhortativo y capaz de refutar es el que le muestra a cada uno el conflicto que le está causando su error, *i.e.* le hace ver que no lleva a cabo lo que en realidad quiere, sino que hace lo que en realidad no quiere. Pero nadie puede salir del error a menos que se le haga evidente que lo que está haciendo no es en realidad lo que le conviene ni lo que quiere (porque nadie quiere lo que es malo para sí mismo). Hasta tanto no ocurra esto el agente permanecerá firme en su error "porque tiene la impresión de que hace lo correcto" (κατορθώματος γὰρ φαντασίαν λαμβάνων ποιεῖ αὐτό; *Diss.* II 26, 3-5).

El argumento es importante para mostrar, una vez más, que es el asentimiento a una presentación (o impresión) impulsiva de lo debido o correcto la que pone en movimiento al agente como tal; también es importante para mostrar que, hasta que el agente no adquiera un cierto esclarecimiento cognitivo será incapaz de prestar su asentimiento a la presentación cognitiva práctica, sino que seguirá prestándolo a la presentación no cognitiva práctica, aunque creyendo que lo presta a una presentación cognitiva. Este pasaje de Epicteto también ilustra el hecho de que la presentación cognitiva se hace presente tanto al sabio como al no sabio, pero en tanto el sabio la reconoce y le presta su asentimiento, el que no es sabio puede no reconocerla cuando se le presenta. Pero el hecho es que, según la ortodoxia estoica, cuando una presentación cognitiva se hace presente es tan clara y distinta[64] que parece forzar al sujeto a reconocerla como tal y, consecuentemente, a dar asentimiento a la presentación. Pero, de hecho, el vil o no sabio no asiente a las presentaciones cognitivas (al menos no asiente a ellas todo el tiempo, tal como exige la coherencia de la teoría intelectualista estoica que suceda con el sabio). Tal vez la respuesta más razonable que daría un estoico es la que ya he sugerido antes: uno reconoce tal presentación y asiente a ella siempre si y solo si tiene conocimiento; si tiene opinión no la reconoce en un sentido cabal, pues reconocerla en un sentido cabal es asentir a ella toda vez que se hace presente. A esto podría objetarse que, dado que el vil –como el sabio– tiene cognición, entonces, también asiente a las presentaciones cognitivas (pues una cognición se define como el asentimiento a una presentación cognitiva). Sin embargo, lo que el vil no tiene y el sabio sí es una disposición de carácter lo suficientemente firme que le permita no cambiar de opinión, de modo de mantener firme y constante su cognición.

Por lo que hemos visto, entonces, una presentación no es cognitiva o no cognitiva, según la definición ortodoxa, porque el sujeto posea tal o cual capacidad cognitiva; aunque la calidad de las capacidades cognitivas de un sujeto puede ayudar a que reconozca el tipo de presentación de que se trata y garantizar que el sujeto discrimine correctamente en qué casos debe prestar su asentimiento y en qué casos no, el estado epistémico del agente no puede determinar que la presentación sea de un tipo o de otro. Y esto debe ser así porque el sujeto, independientemente de su estado cognitivo, no determina de antemano la información procedente de los datos sensibles, y las presentaciones cognitivas, como cualquier otra presentación, tienen su origen en la experiencia sensible que es independiente del sujeto. Lo que hemos discutido hasta

[64] DL VII 46 (cf. *SVF* II 53).

ahora indica que la noción estoica de "asentimiento" (συγκατάθεσις) es lo suficientemente amplia como para desempeñar un papel significativo tanto en la epistemología como en la ética y la teoría de la acción. Como ya hemos señalado, la acción se sigue del impulso que, a su vez, resulta del asentimiento a la presentación impulsiva. La acción es un movimiento corpóreo que presupone algún tipo de intención por parte del agente. En cuanto movimiento intencional una acción presupone un impulso (ὁρμή) previo y, por lo tanto, algo que lo ponga en movimiento, a saber, una "presentación impulsiva". Esa presentación es impulsiva "de lo apropiado" o "debido" (καθῆκον) o, más precisamente, de lo que el agente cree que es correcto o apropiado.

El otro punto controvertido y que se sigue casi naturalmente a lo que he estado discutiendo recién es el de la naturaleza y origen de los conceptos morales o conceptos evaluativos, como "bueno" o "noble". Según la interpretación tradicional, fuertemente avalada a mi juicio por la evidencia textual, los estoicos sostuvieron una posición no innatista de los conceptos en general.[65] Esa interpretación fue criticada en el siglo XIX por Bonhöffer en un importante libro sobre Epicteto y también en tiempos recientes.[66] A pesar de la fuerza de los argumentos de Scott, creo que puede defenderse un enfoque no innatista en los estoicos en cuanto a la formación de conceptos. En contra de esta posición, sin embargo, parece estar el pasaje de Plutarco *SR* 1041E:

> "Dice (sc. Crisipo) que la tesis (λόγος) sobre los bienes y los males que él mismo introduce y aprueba es la más coherente (συμφωνότατον) con la vida y la que sobre todo toca a las concepciones implantadas (ἔμφυτοι προλήψεις) [...]". (cf. también 1042A.)

Un concepto (ἔννοια) es para los estoicos una presentación (Plutarco, *CN* 1084F), un cierto pensamiento (νόησις) almacenado en el alma (Plutarco, *SR* 1085A-B). Pero todo pensamiento se genera de la αἴσθησις "o no sin αἴσθησις" (Sexto, *M* VIII 56). Ahora bien, dado que un pensamiento es un estado del alma, un estado psicológico, se sigue que tanto un pensamiento como un concepto son cuerpos, porque un pensamiento no es más que el alma dispuesta de un cierto modo, y el alma es una entidad de carácter corpóreo. Esta es, dicha de un modo burdo, la explicación estoica del origen y naturaleza de los conceptos. Creo, por otra parte, que hay razones para entender las ἔμφυτοι προλήψεις de un modo deflacionario respecto del probable innatismo que sugieren; si no se lo hace así, parece difícil hacer coincidir este pasaje con el testimonio –hasta donde sé, aceptado como estoico por todos los estudiosos contemporáneos y por los

[65] Véanse, por ejemplo, Plutarco, *CN* 1084F; *SR* 1085A-B; Aecio, IV 11; Sexto, *M* VIII 56; DL VII 52-53; Cicerón, *Fin.* III 33; Epicteto, *Diss.* III 3, 2-4.

[66] Bonhöffer 1890, especialmente 187-189. Como persuasivamente sugiere Sandbach (1971: 22), la explicación de Bonhöffer tiene la seria limitación de que construye un sistema a partir del uso que hace Epicteto de ciertos términos técnicos y luego atribuye ese sistema a la Estoa antigua a la luz del testimonio ofrecido por los doxógrafos. A pesar de esto, el libro de Bonhöffer sigue siendo muy importante, como lo muestra el hecho de que muchos estudios modernos (incluido Sandbach 1971) en buena parte comienzan su estudio como una reacción al de Bonhöffer o toman como punto de partida de sus investigaciones algunas conclusiones de Bonhöffer, aunque sin abandonar una actitud crítica (cf. Inwood 1985). En tiempos recientes quien ha retomado en parte la idea de que no es cierto que los estoicos nieguen cualquier forma de innatismo es Scott 1995: 201-210.

autores de la Antigüedad– en el que se argumenta que el alma es un papel en blanco en el que la sensación deja sus improntas (Aecio, IV 11, 1-4; *SVF* II 83; LS 39E; *FDS* 277).[67] Sugeriría entender el adjetivo ἔμφυτοι en el pasaje de Plutarco como "implantadas"; claramente, uno podría argumentar que son implantadas por la sensación. Como sabemos, los estoicos creen que en los principios de la vida humana el individuo tiene el tipo de *phantasía* que tiene cualquier otro animal. A medida que el individuo crece y la racionalidad comienza a aparecer en él esas impresiones comienzan a dar lugar a conceptos elementales de los rasgos sensoriales más simples (colores, formas, etc.). Una vez que uno ya tiene esos conceptos elementales, esas impresiones elementales que al comienzo eran puramente sensibles, se vuelven racionales (en algunos casos incluso coinciden con las impresiones cognitivas). Además, en el texto de Aecio recién citado es inequívoco el hecho de que, sin la sensación de algún objeto, no pueden producirse los conceptos; es más, el texto parece sugerir que, en realidad, los conceptos surgen a partir de una cierta acumulación de experiencia perceptiva. Cuando el objeto ya no está presente se da un recuerdo en el sujeto percipiente, y cuando se producen muchos recuerdos de un mismo tipo hay experiencia (cf. también Cicerón, *Acad.* II 30-31; LS 40N). Hay, por otro lado, un pasaje de Cicerón, *Acad*, II 21 (que muy probablemente remite a una doctrina estoica) donde se argumenta que hay cierto tipo de cosas que las aprehendemos con la mente (*animus*), no con los sentidos (como "esto es dulce", "aquello es un caballo"). En una versión más matizada lo que uno podría argumentar es que las nociones comunes o preconcepciones que surgen en nosotros naturalmente y no como el resultado de una búsqueda conciente surgen como la consecuencia de impresiones más elementales; si lo que se quiere es defender un enfoque innatista se podría sugerir que las impresiones son la condición de que se activen las προλήψεις, en cuyo caso habría que entenderlas como una suerte de estructuras. Pero no hay textos que puedan confirmar este enfoque de un modo categórico; lo que los textos en general indican es que sin una acumulación de experiencia perceptiva que de lugar a recuerdos del mismo tipo no hay conceptos. Cicerón también dice que las preconcepciones estoicas son *anticipationes* (su traducción de προλήψεις; *ND* I 44), pues son condición necesaria de la formación de impresiones racionales más complejas que permitan una cognición de las cosas. Pero las impresiones en general y las impresiones o presentaciones cognitivas en particular presuponen conceptos, y estos conceptos surgen de impresiones más primitivas que ya no presuponen conceptos.

Hay dos pasajes relevantes[68] en los que se ilustran las variadas formas en que, de acuerdo con los estoicos, llegamos a formar diferentes conceptos a través del con-

[67] Aunque el alma es un papel en blanco listo para ser escrito por las experiencias sensoriales y aun cuando los estoicos no admiten la existencia de ideas innatas, sí admiten la existencia de preconcepciones "connaturales" o tal vez "implantadas" (ἔμφυτοι; cf. Plutarco, *SR* 1041E = *SVF* III 69). Ha habido cierta discusión respecto del verdadero significado de ἔμφυτοι en el pasaje de Plutarco. Cherniss 1976 *ad loc.* sugiere evitar interpretar ἔμφυτοι como "innatas"; si se lo hace, se iría en contra de todos los testimonios y de este mismo texto que habla del alma como de una tabula rasa (cf. Sandbach 1971). Las preconcepciones no derivan de la enseñanza, sino que se producen a partir de una operación mental inconsciente y no premeditada. Son ciertas estructuras racionales connaturales que ayudan a interpretar el material proporcionado por los sentidos.

[68] DL VII 52-53 (*SVF* II 87; *LS* 39D; *FDS* 255). Sexto Empírico, *M* VIII 56-61 (*SVF* II 88).

tacto (o experiencia directa; περίπτωσις), de la semejanza, la analogía (por aumento o por disminución), la transposición, la composición o la oposición. El pasaje de Sexto puede ser sospechado de cierta contaminación aristotélica pues suministra una especie de traducción al griego del adagio medieval *nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu,* frecuentemente asociado a Aristóteles. Pero la idea, que sin duda los estoicos deben haber suscripto, es que las impresiones sensibles tienen una anterioridad lógica respecto de las actividades racionales (cf. DL VII 49-51 Cicerón, *Acad.* II 21, donde se argumenta que la cognición de "esto es blanco, o esto es dulce" es garantizada por la mente, no por los sentidos, pero el concepto "blanco" o "dulce" presupone la experiencia sensible). Es por eso que, según los estoicos, todos los conceptos o pensamientos constituyen un cierto tipo de presentación, la cual a su vez se entiende como una impresión. La explicación de los decibles y el lugar (incorpóreos) pensados "por transición" puede generar alguna dificultad, sobre todo si uno piensa cómo un proceso empírico puede permitir que uno se represente conceptos de incorpóreos.[69] Más difícil resulta pensar cuál sería el referente objetivo (corpóreo) de un λεκτόν, aunque se podría sugerir el siguiente ejemplo: cuando uno está aprendiendo a hablar y escucha el sonido (que es un cuerpo) de la sentencia "en este momento hace frío", puede obtener la noción de decible a partir de esa sentencia que se torna significativa una vez que uno ha aprendido a hablar. O sea, primero tiene la impresión sensible del sonido de las palabras y, más tarde, una vez que ha adquirido los conceptos, entiende el significado de los sonidos.

Uno podría creer que en un enfoque empirista como el estoico la explicación del origen de los conceptos no tiene nada extremadamente sofisticado, pero la distinción de dos tipos de conceptos (ἐννόημα y ἔννοια) revela un refinamiento que no se encuentra antes de los estoicos. Hacia el final de Aecio, IV 11, 1-4 se sugiere que una concepción (ἐννόημα) es una ficción de la mente, es decir que no tiene un φανταστόν que la impresione como factor extra-mental. También se indica que cuando la ficción (φάντασμα) sobreviene al alma racional, se llama "concepción" (ἐννόημα). Lo interesante aquí es que, a diferencia de una ἔννοια (concepto), que es una νόησις y, por tanto, una presentación sensoria,[70] un ἐννόημα es un incorpóreo. Es por eso que, como se argumenta en DL VII 60-61, un ἐννόημα no es un existente ni un individuo cualificado, sino algo "cuasi-existente" y "cuasi-cualificado". Esta sofisticada distinción entre dos tipos de conceptos muestra, una vez más, el modo en que funciona (esta vez en la epistemología estoica) la distinción cuerpo-incorpóreo.

Ahora bien, se podría preguntar ahora qué conexión tiene esta distinción con los conceptos morales: si lo que he estado argumentando antes sobre la posibilidad de extender la noción de criterio de verdad a la esfera práctica es plausible, y si una "presentación cognitiva práctica" debe coincidir con un contenido proposicional del tipo "lo correcto es hacer *F*", donde *F* debe ser una acción virtuosa o correcta, hay que decir que los conceptos morales ("bueno", "malo", "justo", "injusto", etc.) deben ser ἔννοιαι, no ἐννοήματα. En efecto, una ἔννοια es a una presentación

[69] *LS* (vol. I 241) sugieren que esto puede referirse a la capacidad de abstracción de la mente; así la idea o concepto de un lugar se obtiene a partir de los cuerpos particulares.

[70] Plutarco, *CN* 1085A-B (*SVF* II 847; LS 39F; *FDS* 281).

(φαντασία) como un ἐννόημα es a una ficción (φάντασμα). Tanto las presentaciones cognitivas prácticas como las no cognitivas prácticas, por lo tanto, deben contener en su expresión proposicional conceptos en el sentido de ἔννοιαι, "objetos" que impresionan nuestra alma y a los que asentimos o nos rehusamos a asentir. El bien y el mal, en efecto, no son meras "ficciones de la mente" (δόκησις διανοίας; DL VII 50), sino objetos reales de nuestra experiencia práctica moral. Cuando los estoicos quieren explicar el origen de los conceptos morales argumentan que "algo justo y bueno se concibe o piensa (νοεῖται) de un modo natural" (φυσικῶς; DL VII 53). Ya sabemos que una νόησις es una presentación sensoria, de donde parece seguirse que los conceptos morales también son ciertos tipos de presentación sensoria. No es simple, de todos modos, saber con precisión qué significa aquí el adverbio φυσικῶς: probablemente explica, por un lado, la naturaleza misma de los conceptos como derivados del modo en que "naturalmente" nos insertamos en el mundo: por vía de la senso-percepción; por el otro lado, también indica la naturaleza peculiar de la persona que los forma, porque entre el bien y el modo en que lo concebimos hay una afinidad natural.[71] Este pasaje de Diógenes Laercio coincide con una parte de otro texto muy significativo de Cicerón.[72] Esta segunda versión del modo en que surge la noción de bien parece tener a primera vista un carácter fuertemente empirista; enseguida agrega Cicerón que percibimos el bien real y lo llamamos "bien" no como el resultado de la adición o aumento o comparación con otras cosas, sino a partir de su poder (*vis*) propio. Tal como la miel, aunque es muy dulce, se la percibe como dulce por su propio tipo específico de sabor y no por comparación con otras cosas, así también el bien es lo supremamente valioso, pero ese valor es específico de sí mismo y no depende de su magnitud. O sea, el bien se diferencia cualitativamente de todas las demás cosas por su propia fuerza o capacidad, sin que sea necesario compararlo con otra cosa. La tesis implícita en esta discusión es que el ser humano está constitutivamente atraído hacia el bien, lo cual no significa que todo ser humano será bueno por naturaleza. Y esta posición se remonta al menos al estoico Cleantes, quien claramente sugiere que los seres humanos conocemos los "designios de Zeus" o, en general, los designios de la recta razón ordenadora del mundo y que, en virtud de dicho conocimiento, es posible obrar en conformidad con ellos. La maldad humana la explica como un acto de responsabilidad individual: el propio agente es responsable de su propia insensatez y de su "funesta impericia".[73]

Como vimos en el capítulo 8, sin embargo, Epicteto parece acentuar el carácter innato del bien, a punto tal que cuando se da una "presentación clara del bien" (ἀγαθοῦ φαντασίαν ἐναργῆ) el agente no puede más que prestar su asentimiento, lo que en el lenguaje estoico técnico significa asentir a la proposición que expresa el contenido intencional de la presentación clara del bien (*Diss.*, III 3, 1-4). Pero Epicteto también puede estar enfatizando la disposición natural que tienen los agentes racionales hacia el bien, y ello en el sentido de que las personas únicamente serán plenamente racionales cuando en el dominio teórico reconozcan el bien como tal y en el práctico obren

[71] Esta es la sugerencia de Ioppolo 1986: 179, n.48, que encuentro muy razonable.

[72] *Fin.* III 33.

[73] Cf. Cleantes, "Himno a Zeus", en Estobeo, *Ecl.* I 1, 12, 25, 3 ss (=*SVF* I 537).

según el bien. Esto no significa, sin embargo, que el bien o, más en general, que los conceptos evaluativos no se adquieran como un resultado de la actividad de nuestras facultades sensitivas o representativas, que son las que en un primer momento (cuando nacemos) pero también más tarde, cuando nos volvemos completamente dueños de nuestra razón (a partir de los catorce años, según los estoicos), nos conectan con el mundo y hacen que nos sea posible establecer las relaciones pertinentes para articular nuestro entorno y que este se torne significativo.[74] Una persona es noble y buena, piensa Epicteto, por el hecho de hacer uso de sus presentaciones tal y como lo indica la naturaleza, pues toda alma por naturaleza asiente a lo verdadero, rechaza lo falso y suspende el juicio respecto de aquello que no es evidente. Si esto es así, el agente se encamina desiderativamente hacia el bien, evita el mal y no hace ninguna de las dos cosas respecto de lo que no es bueno ni malo. Pero para que esta explicación funcione adecuadamente hay que dar por sentado que el agente sabe realmente qué es lo que racionalmente le conviene y cuál es el verdadero objeto de su interés, como vimos antes al comentar el "socrático" pasaje de *Diss.* II 26, 1.

Si lo que he discutido y argumentado hasta aquí es plausible, será ahora evidente que, de un modo razonable, uno podría pensar en hacer una extensión del criterio de verdad teórico (la presentación cognitiva) al dominio práctico (la presentación cognitiva "práctica"), esfera en la cual la presentación debe ser impulsiva o motivante y el predicado de la proposición debe ejemplificar cualquier caso de acción virtuosa o correcta. Dicha presentación cognitiva práctica cumple con los tres requisitos que los estoicos indican para distinguir una presentación cognitiva de una que no lo es:

(i) es verdadera porque, efectivamente, se da a partir de lo que es el caso y no puede provenir de lo que no es el caso (es verdad –en sentido práctico– porque es verdad que "hay que llevar a cabo lo que es justo", por ejemplo),

(ii) no podría volverse falsa porque bajo ninguna condición o situación práctica concreta podría ser falso que hay que llevar a cabo lo que es justo, y

(iii) recibe, como cualquier presentación cognitiva, una marca según lo que exactamente es porque representa con claridad y distinción el estado de cosas práctico para el agente.

[74] Cf. Aecio, IV 11 (*SVF* II 83).

BIBLIOGRAFÍA

A. Fuentes: ediciones y traducciones modernas de los textos de los presocráticos, Platón, Aristóteles, socráticos menores y estoicos utilizadas

Allen, R. E. 1984. *The Dialogues of Plato (Volume I): Euthyphro, Apology, Crito, Meno, Gorgias, Menexenus*, New Haven and London.

Arnim, von H. 1903-1905. (*SVF*) *Stoicorum Veterum Fragmenta*, 3 vols., Leipzig, 4 vols. (índice preparado por M. Adler; Leipzig, 1924), Stuttgart.

Barbotin, E., 1966. *Aristote. De l'ame* (texte établi par A. Jannone; traduction et notes de E. Barbotin), Paris.

Barnes, J. 1993. *Aristotle. Posterior Analytics*, Londres, Oxford.

Bastianini, G., Long, A. A. 1992. "Hierocles" en *Corpus dei papiri filosofici greci e latini* (*CPF*), Parte I: Autori noti, vol. 1**, 268-451, Firenze.

Bett, R. 1997. *Sextus Empiricus. Against the Ethicists*, Londres, Oxford.

Block, I. 1961. "The Order of Aristotle's Psychological Writings", *American Journal of Philology*, 82, 50-77.

Bodéüs, R. 1993. *Aristote. De l'âme* (Traduction et presentation par Richard Bodéüs), Paris.

Boeri, M. D. 1993. *Aristóteles. Física I-II* (Traducción, introducción y comentarios), Buenos Aires.

— 2003a. *Los estoicos antiguos. Sobre la virtud y la felicidad*, Santiago.

— 2003b. *Aristóteles. Física VII-VIII* (Traducción, introducción y comentarios), Buenos Aires.

— 2006. *Platón, Teeteto* (Introducción, traducción y notas), Buenos Aires.

Bostock, D. 1988. *Plato's Theaetetus*, Oxford.

Burnet, J. 1900-1905. *Platonis Opera* (recognovit brevique adnotatione critica instruxit I. Burnet), Oxford (5 vols.).

Burnyeat, M. 1990. *The Theaetetus of Plato*, Indianapolis-Cambridge.

Bywater, I. 1984. *Aristotelis Ethica Nicomachea* (Recognovit brevique adnotatione critica instruxit I. Bywater), Oxford.

Chappell, T. 2004. *Reading Plato's Theaetetus*, Sankt Augustin.

Cherniss, H. 1976. *Plutarch's Moralia* XIII, parte II, Londres, Cambridge-Mass.

Cornford, F. M. 1935. *Plato's Theory of Knowledge. The Theaetetus and the Sophist of Plato Translated with a Commentary*, London, Routledge and Kegan Paul Ltd.

De Lacy, P. H. 1978-1985. *Galen on the Doctrines of Hippocrates and Plato* (Corpus Medicorum Graecorum), 3 vols., Berlin (se cita por número de página y línea de esta edición).

Diels, H., Kranz, W. 1972. (DK) *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin.

Dodds, E. R. 1990. (=1959) *Plato. Gorgias*, Oxford.

Duke, E. A. 1995. *et alii* (eds.) *Platonis Opera* vol. I, London, Oxford.

Edelstein, L., Kidd, I. G. 1972. (EK) *Posidonius. The Fragments*, Cambridge-New York-New Rochelle-Melbourne-Sydney.

Giannantoni, G. 1990. *Socratis et socraticorum reliquiae*, (4 vols.), Napoli.

Goulet-Cazé, M. O. 1999. (coord.), *Diogène Laërce, Vies et doctrines des philosophes illustres*, Paris.

Hamlyn D. W. 1993. *Aristotle. De Anima* (librs II y III, con pasajes del libro I. Traducción, introducción y notas de D. W. Hamlyn), Oxford.

Hülser, K. 1987-1988. (*FDS*) *Die Fragmente zur Dialektik der Stoiker*, Bad Cannstatt, Stuttgart.

Inwood, B., Gerson, L.P. 1997. *Hellenistic Philosophy. Introductory Readings*, Indianapolis-Cambridge.

Kidd, I. G. 1988. *Posidonius. The Commentary*, Cambridge-New York-New Rochelle-Melbourne-Sydney.

Long, A. A., Sedley, D. N. 1987. (LS) *The Hellenistic Philosophers*, (2 vols.), Cambridge.

Marcovich, M. 1999. *Diogenis Laertii Vitae Philosophorum*, Stuttgart-Leipzig.

McDowell, J. 1973. *Plato. Theaetetus*, Oxford.

Movia, G. 2001. *Aristotele. L'anima* (Introduzione, traduzione, note e apparati di Giancarlo Movia), Milano.

Mutschmann, H., Mau, J. 1914-1954. *Sexti Empirici Opera*, Leipzig (2 vols.).

Narcy, M. 1995. *Platon. Théétète*, Paris (1ª ed. 1994).

Natali, C. 1999 *Aristotele. Etica Nicomachea* (traducción, introducción y notas de Carlo Natali), Roma-Bari.

Nussbaum, M. C. 1985. *Aristotle's De Motu Animalium*, Text with Translation, Commentary and Interpretative Essays, Princeton (se trata de la reedición de 1978 con correcciones).

Pellegrin, P. 2005. *Aristote. Seconds Analytiques* (Organon IV), Paris.

Rodier, G. 1985. *Aristote. Traité de l'âme*, Paris (1ª. ed. 1900).

Ross, W. D. 1959. *Aristotelis Ars Rhetorica* (Recognovit brevique adnotatione critica instruxit W. D. Ross), Oxford.

— 1979. *Aristotelis De Anima* (Recognovit brevique adnotatione critica instruxit W. D. Ross), Oxford: Clarendon Press (reimpr. de la ed. de 1956), Londres.

— 1979. *Aristotle's Physics.* A Revised Text with Introduction and Commentary, Oxford (reimpr. de la ed. de 1936).

— 1981. *Aristotle's Metaphysics.* A Revised Text with Introduction and Commentary, Oxford (reimpr.).

— 1955. *Aristotle: Parva Naturalia.* A Revised Text with Introduction and Commentary, Oxford.

— 1964. *Aristotelis Analytica Priora et Posteriora* (recensuit brevique adnotatione critica instrvxit W. D. Ross), Oxford.

Slings, S. R. 2003. *Platonis Rempvblicam* (Recognovit brevique adnotatione critica instrvxit S. R. Slings), Oxford.

Stählin, O., Früchtel, L. 1970. *Clemens Alexandrinus, Stromata* (Buch VII und VIII), Berlin.

Susemihl, F. 18884. *Aristotelis Ethica Eudemia,* Leipzig.

Theiler, W. 1994. *Aristoteles. Über die Seele,* Berlin.

Valgimigli, M. 1990. *Platone. Teeteto* (introducción y notas de Anna Maria Ioppolo), Roma-Bari, Laterza.

Veloso, C. 2002. *Aristóteles. Da Lembrança e da Rememoração* (traducción, notas y comentario de Cláudio Veloso. *Cadernos de História e Filosofia da Ciencia*), Campinas-São Paulo.

Walzer, R. R., Mingay, J. M. 1991. *Aristotelis Ethica Eudemia,* Oxford.

Woods, M. 1992. *Aristotle. Eudemian Ethics.* Libros I, II, y VIII (traducción y comentairo de M. Woods), Oxford (2da. edición), Londres.

B. Literatura secundaria

Adalier G. 2001 "The Case of Theaetetus", *Phronesis,* XLVI/1, 1-37.

Alesse, F. 2000. *La Stoa e la tradizione socratica,* Napoli.

Annas, J. 1980. "Truth and Knowledge", en M. Schofield, M. Burnyeat, J. Barnes (eds.) 1980. *Doubt and Dogmatism: Studies in Hellenistic Epistemology,* Oxford, 84-104.

— 1985. *An Introduction to Plato's Republic,* Oxford.

— 1990. "Stoic Epistemology" in S. Everson (ed.) *Companion to ancient thought 1. Epistemology,*Cambridge, 184-203.

— 1992. *Hellenistic Philosophy of Mind,* Berkeley-Los Angeles-Oxford.

Aronadio, F. 2002. *Procedure e verità in Platone,* Napoli.

Baltes, M. 1997. "Is the Idea of the Good in Plato's Republic beyond Being?", en M. Joyal (ed.) *Studies in Plato and the Platonic Tradition. Essays Presented to* John Whittaker, Aldershot, 3-23.

Barnes, J. 1979. "Aristotle's Concept of Mind", en J. Barnes, M. Schofield, R. Sorabji (eds.) *Articles on Aristotle (Psychology and Aesthetics),* London, pp. 34-41.

Benson, H. H. 2000. *Socratic Wisdom. The Model of Knowledge in Plato's Early Dialogues,*New York-Oxford.

Berti, E. 1971. "Multiplicié et unité du Bien selon *EE* I 8", en P. Moraux, D. Harlfinger (Herausg.) *Untersuchungen zur Eudemischen Ethik. Akten des 5. Symposium Aristotelicum,* Berlin, 157-184.

— 1975. *Studi aristotelici, L'Aquila.*

— 2004. "L' Idea del Bene in relazione alla dialettica", en E. Berti, *Nuovi studi aristotelici I. Epistemologia, logica e dialettica,* Brescia, 417-426.

Blondell, R. 2002. *The Play of Character in Plato's Dialogues,* Cambridge.

Boeri, M. D. 2001. "The Stoics on Bodies and Incorporeals", *The Review of Metaphysics,* 24, 723-752.

—2002. "Observaciones sobre el valor y función de las 'fantasías catalépticas' (*kataleptikaì phantasíai*) en la ética estoica", *Escritos de Filosofía* (Buenos Aires, Academia Nacional de Ciencias), nro. 41-42, 67-99.

—2003c. "Incorpóreos, tiempo e individuación en el estoicismo", *Diánoia* (Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM, México), vol. XLVIII, nro. 51, 183-195.

—2004a. "Observaciones sobre el trasfondo socrático y aristotélico de la ética estoica", en *Ordia Prima* (Revista de estudios clásicos), Córdoba (Argentina), 107-146.

—2004b. "Socrates, Aristotle, and the Stoics on the apparent and real good", en J. J. Cleary, G. Gurtler (eds.) *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*, vol. XX, Leiden, 2005, 109-141.

—2005. "The Presence of Socrates and Aristotle in the Stoic Account of akrasia", en R. Salles (ed.) *Metaphysics, Soul and Ethics. Themes from the Work of Richard Sorabji*, Oxford, 383-412.

—2006a "Sensopercepción y estados afectivos. Sobre el valor de la aísthesis en la explicación platónica del conocimiento", en J. G. Trindade Santos (ed.) *Do Saber ao Conhecimento. Estudos sobre o Teeteto*, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, Lisboa, 15-42.

—2007a. "Pasiones aristotélicas, mente y acción", en Teresa Santiago Oropeza, Carmen Trueba Atienza (coords.) *De acciones, deseos y razón práctica*, México, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa/, 2006, 23-55.

—2007b. "Percepción y estados afectivos en Platón", *Quaderni Urbinatti di Cultura Classica* (Università degli Studi di Urbino), en prensa.

—2007c. "Nadie es justo de buen grado": la respuesta de Glaucón y la defensa socrática de la vida justa", en M.G.de Moraes Augusto, (ed.) *Colóquios Platônicos: Politeía, II: Comentários ao livro II da República de Platão*. Belo Horizonte, 2007. (Coleção Hypomnemata Platonica, v.2) (en prensa).

Boeri, M. D., Vigo, A.G. 2002. "Die Affektenlehre der Stoa", en A. Engstler, R. Schnepf (eds.) *Affekte und Ethik. Spinozas Lehre im Kontext*, Hildesheim-Zürich-New York, 2002, 32-59.

Bonhöffer, A. 1890. *Epictet und die Stoa. Untersuchungen zur stoischen Philosophie*, Stuttgart.

Bradshaw, D. 1997. "The Argument of the Digression in the *Theaetetus*", *Ancient Philosophy* 17, 61-68.

Brennan, T. 1998. "The Old Stoic Theory of Emotion", en J. Sihvola, T. Engberg-Pedersen (eds.) *The Emotions in Hellenistic Philosophy*, Dordrecht/Boston/London: 21-70.

—2003. "Stoic Moral Psychology", en B. Inwood (ed.) *The Cambridge Companion to The Stoics*, Cambridge, 257-294.

Bradley, F. 1946. *Appearance and Reality*, London-Edinburgh-Glasgow-New Tyork (1a. ed. 1893).

Brancacci, A. 2005. *Antisthène. Le discours proper*, Paris 2005.

Brickhouse, T. C., Simth, N. D. 2000. *The Philosophy of Socrates*, Boulder, Colorado.

Brickhouse, T. C., Smith, N. D. 1994. *Plato's Socrates*, New York-Oxford.

Brink, D. 1989. *Moral Realism and the Foundations of Ethics*, Cambridge.

Broadie, S. 1991. *Ethics with Aristotle*, New York-Oxford.

Burnyeat, M., 1976. "Protagoras and Self-Refutation in Plato's *Theaetetus*", en *Philosophical Review*, 85, 172-195.

—1980. "Aristotle on Learning to be Good", en A.O. Rorty (ed.) *Essays on Aristotle's Ethics*, Berkeley-Los Angeles-London, 1980, 69-92.

— 1992. "Is an Aristotelian Philosophy of Mind still Credible?", en A. O. Rorty, M. Nussbaum (eds.) *Essays on Aristotle's De Anima*, Oxford,15-26.

Butti de Lima, P. 2002. *Platone. Esercizi di filosofia per il giovane Teeteto*, Venecia.

Carone, G. R. 2000. "Hedonism and the Pleasureless Life in Plato's *Philebus*", in *Phronesis*, XLV/4, 257-283.

—2001. "Akrasia in the Republic: Does Plato Change his Mind?", *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, vol. XX, 107-142.

Cassini, A. 1991. "Problemas y límites del fundacionismo clásico", *Manuscrito*, XIV 2, 73-92.

Caston, V. 1999. "Aristotle's Two Intellects. A Modest Proposal", *Phronesis*, 44, Issue 3, 199-227.

—2005. "The Spirit and The Letter: Aristotle on Perception", en R. Salles (ed.), *Metaphysics, Soul, and Ethics in Ancient Thought. Themes from the Work of Richard Sorabji*, Oxford: Clarendon Press, 245-320.

Castro, E. 2004. "Michel Foucault: una lectura ético-política de los antiguos", *Méthexis* XVII, 97-113.

Cleary, J. J. 1988. *Aristotle on the Many Senses of Priority*, Illinois.

— 1991. "Socratic Influences on Aristotle's Ethical Inquiry", en K.J. Boudouris (ed.) *The Philosophy of Socrates*, Athens, 98-115.

— 1995. *Aristotle and mathematics: aporetic method in cosmology and metaphysics*, Leiden-New York.

Cooper, J. M. 1982. "Aristotle on Natural Teleology", en M. Schofield, M.C. Nussbaum, (eds.) *Language and Logos: Studies in Greek Philosophy presented to G.E.L. Owen*, Cambridge, 1982, 197-222.

— 1986. *Reason and Human Good in Aristotle*, Indianapolis/Cambridge (reimpresión de la ed. de 1975).

— 1999a. "Plato's Theory of Human Motivation", en Cooper *Reason and Emotion. Essays on Ancient Moral Psychology and Ethical Theory, Princeton*, New Jersey: Princeton University Press 1999, 118-137.

— 1999b. "Plato on Sense-perception and Knowledge" (Theaetetus, 184-186)", en G. Fine, (ed.) P*lato 1. Metaphysics and Epistemology*, Oxford 1999, 355-376 (el artículo apareció publicado originariamente en *Phronesis*, 15, 1970, 123-146).

—1999c. *Reason and Emotion. Essays on Ancient Moral Psychology and Ethical Theory*, Princeton, New Jersey.

Couloubaritsis, L. 1986. "La psychologie chez Chrysippe", *Entretiens sur l'antiquité clasique. Aspects de la philosophie hellénistique*, Geneva, Tome 32, 99-142.

Damschen, G., Enskat, R. Vigo, A.G. (eds.) 2003. *Platon und Aristoteles - sub ratione veritatis* (Festschrift für Wolfgang Wieland zum 70. Geburtstag), Göttingen.

De Corte, M. 1934. *La doctrine d' inteligence chez Aristote*, Paris.

DeFilippo, J. D., Mitsis, P.T. 1994. "Socrates and Stoic Natural Law", en Vander Waerdt, 1994: 252-271.

Devereux, D. T. 1999. "Separation and Immanence in Plato's Theory of Forms", en G. Fine G. Fine, (ed.) *Plato 1. Metaphysics and Epistemology*, Oxford 1999, 192-214.

Dixsaut, M. 2002. "Natura e ruolo dell' anima nella sensazione", en G. Casertano (ed.) *Il Teeteto di Platone: struttura e problematiche*, Napoli, 39-62.

Donini, P. L. 1995. "Struttura delle passioni e del vizio e loro cura in Crisipo", *Elenchos, Anno* 16, Fas. 2: 305-329.

Eliasmith, C. 2002. "The Myth of the Turing Machine. The Failings of Functionalism and Related Theses", *Journal of Experimental and Theoretical Artificial Intelligence*, vol. 14, Nº 1 (2002), 1-8.

Engberg-Pedersen, T. 1990. *The Stoic Theory of Oikeiosis. Moral Development and Social Interaction in Early Stoic Philosophy*, Aarhus.

Everson, S. 1997. *Aristotle on Perception*, Oxford.

Ferber, R. 2001. "Ist die Idee des Guten nicht transzendent oder ist sie es doch? Nochmals Platons *epêkeina tês ousías*", *Méthexis* XIV (2001), 7-21.

— 2002. "The Absolute Good and the Human Good", in G. Reale & S. Scolnicov (eds.) *New Images of Plato. Dialogues on the Idea of Good*, Sankt Augustin, 187-196.

Ferrari, F. 2002. "Verità e giudizio: il senso e la funzione dell' essere tra *aísthesis* e *dóxa*", en G. Casertano (ed.), citado, 156-174.

— 2002a. "Modelli di causalità: L' idea del bene nella Repubblica di platone e nella testimoninaza Aristotelica", en M. Migliori (ed.) *Gigantomachia. Convergenze e divergenze tra Platone e Aristotele*, Brescia 2002, 273-315.

Fillion-Lahille J. 1984. *Le De ira de Sénèque et la philosophie stoïcienne des passions*, Paris.

Fine, G. 1998. "Plato's Refutation of Protagoras in the *Theaetetus*", *Apeiron*, vol. 32, 201-234.

Forschner, M. 1995. *Die stoische Ethik. Uber den Zusammenhang von Natur-, Sprach- und Moralphilosophie im altstoischen System*, Stuttgart.

Fortenbaugh, W. W. 1975. *Aristotle on Emotion. A contribution to philosophical psychology, rhetoric, poetics, politics and ethics*, London: Duckworth (reed. London: Duckworth 2003).

— 1979. "Aristotle's Rhetoric on Emotions", en J. Barnes, M. Schofield, R. Sorabji (eds.) *Articles on Aristotle (Psychology and Aesthetics)* Londres, 133-153.

Frede, D. 1992. "The Cognitive Role of Phantasia in Aristotle", en A. O. Rorty, M. Nussbaum (eds.) *Essays on Aristotle's De Anima*, Oxford, 279-295.

Frede, M. 1980. "The Original Notion of Cause," en *Doubt and Dogmatism. Studies in Hellenistic Epistemology*, Oxford, 219-234 (reproducido en M. Frede, *Essays in Ancient Philosophy* Mineapolis 1987:125-150).

— 1987. "Stoics and Skeptics on Clear and Distinct Impressions", en M. Frede, *Essays in Ancient Philosophy* Mineapolis, 151-176.

—1996. "La théorie aristotélicienne de l' intellect agent", en Romeyer Dherbey, G. (ed.) *Corps et âme. Sur le De anima d' Aristote* (Études reúnies par C. Viano), Paris, 377-390.

— 1999a. "Stoic Epistemology", en Algra, Barnes et alii, *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, Cambridge, 1999, 295-322.

— 1999b. "Observations on Perception in Plato's Later Dialogues", en G. Fine (ed.), citado arriba, 377-383.

Fumerton, R. "Theories of Justification", en Paul K. Moser (ed.) *The Oxford Handbook of Epistemology*, Oxford, 2002, 204-233.

Furley, D.J. 1977. "Aristotle on the Voluntary", en J. Barnes, M. Schofield, and R. Sorabji, *Articles on Aristotle* (2. Ethics & Politics), London 1977, 47-60.

Gadamer, H.G. 1985. "Logos und Ergon im platonischen Lysis", en *Griechische Philosophie II* (Gesammelte Werke VI), Tübingen.

Gauthier, R.A., Jolif, J.Y. 1970. *L'Ethique a Nicomaque*, Louvain-Paris.

Gerson, L.P. 2003 *Knowing Persons. A Study in Plato*, Oxford.

— 2005. *Aristotle and Other Platonists* Ithaca.

— 2006 "Definition and Essence in the Platonic Dialogues", *Méthexis* XIX, 37-55.

Gettier, E. L. 1963. "Is justified true belief knowledge?", *Analysis*, 23, 121-123.

Gill, C. 1983. "Did Chrysippus understand Medea?", en *Phronesis*, 28, 136-149.

— 1996. *Personality in Greek Epic, Tragedy, and Philosophy. The Self in Dialogue.* Oxford.

— 1998. "Did Galen Understand Platonic and Stoic Thinking on Emotions?" en J. Sihvola, T. Engberg-Pedersen (eds.), *The Emotions in Hellenistic Philosophy* (Dordrecht/Boston/London, 1998), 113-69.

Gómez Lobo, A. 1998. *La ética de Sócrates*, Santiago.

Görler, W., 1977. "Asthenes sunkatathesis. Zur stoischen Erkenntnistheorie", *Würzburger Jahrbücher für die Altertumswissenschaft neue Folge*, Band 3, 83-92.

Gosling, J. 1987. "The Stoics and Akrasia", *Apeiron*, 20, 179-202.

Granger, H. 1996. *Aristotle's Idea of the Soul*, Dordrecht/Boston/London.

Guariglia, O. 1997. *La ética de Aristóteles o la moral de la virtud*, Buenos Aires.

Heidemann, D. 2000. "Der Relativismus in Platons Protagoras-Kritik", *Méthexis*, XII, 17-38.

Heil, Jr. J. F. 2003. "Aristotle's Objection to Plato's 'Appearance' *De anima* 428a24-b9", *Ancient Philosophy* 23, 319-335.

Imbert, C. 1980. "Stoic Logic and Alexandrian Poetics", en M. Schofield, M. Burnyeat, J. Barnes (eds.) *Doubt and Dogmatism,. Studies in Hellenistic Philosophy*, Oxford 1980, 182-216.

Inwood, B. 1985. E*thics and Human Action in Early Stoicism*, Oxford.

— 1993. "Seneca and Psychological Dualism", en J. Brunschwig, M.C. Nussbaum (eds.) *Passions & Perceptions*, Cambridge, 150-183.

— 2003. "Natural Law in Seneca", *The Studia Philonica Annual*, vol. XV (2003), 81-99.

Ioppolo, A. M. 1986. *Opinione e scienza. Il dibattito tra Stoici e Accademici nel III en el II secolo a. C.*, Nápoles.

— 1987. "Il monismo psicologico degli stoici antici", *Elenchos*, 8, 449-466.

— 1988. "Le cause antecedenti in Cic. De fato 40", in J. Barnes & M. Mignucci (eds.) *Matter and Metaphysics. Fourth Symposium Hellenisticum*, Napoli, 397-424.

— 1995. "L Horme Pleonazousa nella dotrinna stoica della passione", in *Elenchos*, Anno 16, 1, 25-55.

Irwin, T. H., 1977. *Plato's Moral Theory. The Early and Middle Dialogues*, Oxford.

— 1979. *Plato. Gorgias*, Oxford.

— 1980. "The Metaphysical and Psychological Basis of Aristotle's Ethics", en A.O. Rorty (ed.) *Essays on Aristotle's Ethics*, Berkeley-Los Angeles-London, 1980, 35-53.

— 1995. *Plato's Ethics*, Oxford: Oxford.

Joyce, R. 1995. "Early Stoicism and Akrasia", *Phronesis*, 60, nro. 3, 315-335.

Kahn, C. 1979. "Sensation and Consciousness in Aristotle's Psycholohy", en J. Barnes, M. Schofield, R. Sorabji (eds.) *Articles on Aristotle*, Londres, 1-31.

— 1996. *Plato and the Socratic Dialogue. The Philosophical Use of a Literary Form* Cambridge.

Kidd. I. 989. "Orthos Logos as a Criterion of Truth in the Stoa", en Huby, P., Neal G. (eds.) *The Citerion of Truth*, Liverpool, 137-150.

Krämer, H. J. 1996. "Die Idee des Guten. Sonnen und Liniengleichnis", en O. Höffe (Herausg.) *Platon: Politeia*, Berlin, 179-203.

Labarrière, J. J. 1993. "De la 'nature phantastique des animaux chez les Stoïciens", en J. Brunschwig and M.C. Nussbaum, (eds.) citado arriba, 225-249.

LaRock, E. F. 2002. "Against the Functionalist Reading of Aristotle's Philosophy of Perception and Emotion", *International Philosophical Quarterly*, vol. 42, nro. 2, Issue 166, 231-258.

Long, A. A. 1968. "Aristotle's Legacy to Stoic Ethics", *Bulletin of the University of London* Institute of Classical Studies, 15, 72-85 (reimpreso en Irwin, T. [ed.] *Classical Philosophy: Collected Papers*, vol. V: Aristotle's Ethics, New York 1995, 378-391).

— 1988. "Socrates in Hellenistic Philosophy", *The Classical Quarterly* 38, 150-171 (reimpreso en Long 1996: 1-34).

— 1996. *Stoic Studies*, Cambridge.

— 1998. "Theophrastus and the Stoa", en van Ophuijsen, J. M, van Raalte, M. (eds.) *Theophrastus. Reappraising the Sources*, New Brunswick and London 1998.

— 1999. "The Socratic Legacy", en Algra, K., Barnes, J., Mansfeld, J., Schofield, M. (eds.) *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, Cambridge, 617-641.

— 2002. *Epictetus. A Stoic and Socratic Guide to Life*, Oxford.

Mackie, J. 1977. *Ethics: Inventing Right and Wrong*, Harmondsworth.

Marcos de Pinotti, G. E. 2003. *Aísthesis y phantasía en Platón*, Teeteto, 184B-186C", en *Ordia Prima*, 2, Córdoba, 23-46.

McCabe, M. M. 1994. *Plato's Individuals*, Princeton, New Jersey.

Mele, A. 1987. *Irrationality : an essay on akrasia, self-deception, and self-control*, New York-Oxford.

— 1999. "Aristotle on Akrasia, Eudaimonia, and the Psychology of Action", en N. Sherman (ed.) *Aristotle's Ethics: Critical Essays*, New York-Oxford, 185-204.

Mié, F. 2004. *Lenguaje, conocimiento y realidad en la teoría de las ideas de Platón. Investigaciones sobre los diálogos medios*, Córdoba.

Migliori, M. 2002. "Sul Bene: materiali per una lettura dei dialoghi e delle testimonianze indirette", en Reale, G. Scolnicov, S. *New Images of Plato. Dialogues on the Idea of the Good*, Sankt Augustin, 2002, 115-141.

Minucci, M. 1999. "Logic", en Algra, Barnes *et alii*, *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, Cambridge, 157-176.

Modrak, D. K., 1981. "Perception and Judgment in the *Theaetetus*", *Phronesis*, vol. 26, 35-54.

— 1987. Aristotle: *The Power of Perception*, Chicago.

Moore, G. H.• 1903. *Principia Ethica*, Londres.

Moravscsik, J. 1979. "Understanding and Knowledge in Plato's Philosophy", *Neue Hefte für Philosophy*, 15-16, 53-69.

— 2000. *Plato and Platonism. Plato's Conception of Appearance and Reality in Ontology, Epistemology, and Ethics, and its Modern Echoes*, Oxford & Cambridge.

Morel, P. M. 2006. "Mémoire et caractère. Aristote et l' histoire personnelle", en A. Brancacci et G. Gigliotti (eds.) *Mémoire et souvenir. Six études sur Platon*, Aristote, Hegel et Husserl, Napoli, 47-87.

Narcy, M. 2002. "Doxazein: opinare o giudicare"?, en G. Casertano (ed.), citado arriba, 7-23.

Natali, C. 1990. *Bios theoretikos*, Bologna.

Nehamas, A. 1999. *Virtues of Authenticity. Essays on Plato and Socrates*, Princeton, New Jersey.

Nussbaum, M. C. 1994. *The Therapy of Desire. Theory and Practice in Hellenistic Ethics*, New Jersey.

— 1997. *The Fragility of Goodness. Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosohy*, Cambridge (reprint.)

— 2004. *Hiding from Humanity. Disgust, Shame, and the Law*, New Jersey.

Nussbaum, M.C., Rorty, A. (eds.) 1992. *Essays on Aristotle's De anima*, Oxford.

Nussbaum, M.C., Putnam, H. 1992. "Changing Aristotle's Mind", en Nussbaum-Rorty 1992: 27-26.

Owen, G.E.L. 1975. "Tithena ta Phainomena", en J. Barnes, M. Schofield and R. Sorabji (eds.) *Articles on Aristotle (1. Science)*, London 1975, 113-126.

Perler, D. (ed.) 2001. *Ancient and Medieval Theories of Intentionality*, Leiden-Boston-Köln.

Pohlenz, M. 1959. *Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung*, Göttingen (2 vols.).

Reale, G. 1993. "In che cosa consiste il nuovo paradigma storico-hermeneutico nella interpretazione di Platone", *Méthexis* VI, 135-154.

Reale, G., Scolnicov, S. (eds.) 2002. New Images of Plato. *Dialogues on the Idea of the Good*, Sankt Augustin.

Reeve, C. D. C. 1989. *Socrates in the Apology: An Essay on Plato's Apology of Socrates Indianapolis.*

— 1992. *Practices of Reason: Aristotle's Nicomachean Ethics*, Oxford.

Rist, J. 1969. *Stoic Philosophy*, Cambridge.

Robin, L. 1944. *Aristote*, Paris.

Robinson, R. 1977. "Aristotle on Akrasia", en J. Barnes, M. Schofiedl, R. Sorabji (eds.), citado arriba, vol. 2, 79-91.

Rorty, A. O. (ed.). 1996. *Essays on Aristotle's Rhetoric*, Berkeley and Los Angeles.

Rowe, C. J. 2002. "Socrates and Plato on virtue and the Good: an analytical approach", en G. Reale & S. Scolnicov (eds.) *New Images of Plato. Dialogues on the Idea of Good*, Sankt Augustin, 2002, 253-264.

Ryle, G. 1966. *Plato's Progress* Cambridge.

Sachs, D. 1997 "A Fallacy in Plato's Republic", en R. Kraut (ed.) *Plato's Republic. Critical Essays*, Lanham-Boulder-New York-Oxford, 1-16.

Salles, R. 2005. *The Stoics on Determinism and Compatibilism*, Burlington.

— 2005a. "On the Individuation of Times and Events in Orthodox Stoicism", en R. Salles (ed.) *Metaphysics, Soul and Ethics.* Themes from the Work of Richard Sorabji, Oxford, 95-115.

Sandbach, F. H. 1971. "Ennoia and Prolepsis", en A. A. Long (ed.) *Problems in Stoicism*, Londres, 22-37.

— 1985. *Aristotle and the Stoics* (PCphS suppl. Vol. 10), Cambridge.

Santas, G. X. 1979. *Socrates. Philosophy in Plato's Early Dialogues*, London.

— 1993. "Socratic Goods and Socratic Happiness", en T. Irwin, M. C. Nussbaum (eds.) *Virtue, Love & Form. Essays in Memory of Gregory Vlastos* (*Apeiron*, vol. XXVI, nro. 3 & 4) Edmonton, Alberta 1993, 37-52.

Scanlon, T. M. 1995. "Fear of Relativism", en Hurthouse, R., Lawrence, G., Quien, W. (eds.) *Virtues and Reasons: Philipa Foot and Moral Theory. Essays in honour of Philipa Foot*, Oxford.

Sherman, N. 1989. *The Fabric of Character*, Oxford.

— 1997. *Making a Necessity of Virtue. Aristotle and Kant on Virtue*, Cambridge.

Schofield, M. 1979, "Aristotle On the Imagination", en Barnes, Schofield, Sorabji (eds.) *Articles on Aristotle (4. Psychology & Aesthetics)*, citado arriba, 103-132.

— 1984. "Ariston of Chios and the Unity of Virtue", *Ancient Philosophy*, 4, 83-96.

— 1999. *The Stoic Idea of the City*, Chicago & London

Sedley, D.N. 1993. "Chrysippus on Psychological Causality", en J. Brunschwig, M.C. Nussbaum (eds.) *Passions and Perceptions. Studies in Hellenistic Philosophy of Mind (Proceedings of the Fifth Symposium Hellenisticum)*, Cambridge 1993, 313-331.

— 2002. "Zeno's Definition of phantasia kataleptike", en Scaltas, T., Mason, A. S. (eds.) *Zeno of Citium and his Legacy. The Philosophy of Zeno Larnaca*, 133-154.

— 2004. *The Midwife of Platonism. Text and Subtext in Plato's Theaetetus*, Oxford.

Shields, C. 1995. "Soul and Body in Aristotle", en T. Irwin (ed.) *Aristotle. Metaphysics, Epistemology, Natural Philosophy*, New York and London, 1995, 103-137.

Slakey, T. J. 1993. "Aristotle's Theory of Perception", en M. Durrant (ed.) *Aristotle's De anima in focus*, London and New York, 75-89.

Sorabji, R. 1979. "Body and Soul in Aristotle", en J. Barnes, M. Schofield, R. Sorabji (eds.) *Articles on Aristotle*, London 1979, 42-64.

— 1980. "Aristotle on the Role of Intellect in Virtue", en A. O. Rorty (ed.) *Essays on Aristotle's Ethics*, Berkeley-Los Angeles-London, 1980, 201-219.

— 1993. *Animal Minds and Human Morals. The Origins of the Western Debate*, Ithaca-New York.

— 2000. *Emotion and Peace of Mind. From Stoic Agitation to Christian Temptation*, Oxford.

Spinelli, E. "Socratismo, Platonismo e Arte della Vita. Ancora sulla digressione del *Teeteto* (172 C-177 C)", en G. Casertano (ed.), citado arribe, 201-215.

Stocker, M., Hegeman, E., 1996. *Valuing Emotions*, New York.

Striker, G. 1994. "Plato's Socrates and the Stoics", en Vander Waerdt 1994: 241-251.

Vander Waerdt, P. A. (ed.) 1994. *The Socratic Movement*, Ithaca and London.

— 1996. "Emotions in Context: Aristotle's Treatment of the Passions in the Rhetoric and his Moral Psychology", en Rorty 1996: 286-302.

— 1996a. *Essays on Hellenistic Epistemology and Ethics*, Cambridge.

Taormina, D. P., "Perception du temps et mémoire chez Aristote. De memoria et reminscentia, 1", *Philosophie Antique (Problèmes, renaissances, Usages)*, nro. 2, 33-61, 2002.

Trabattoni, F. 1994. *Scrivere nell' anima. Verità, dialettica e persuasione in Platone*, Firenze.

— 2002. "Il pensiero come dialogo interiore (*Theat.*, 189e4-190a6), en G. Casertano (ed.), citado, 175-187.

Trindade Santos, J. G. 2002. "Conoscenza e sapere in Platone", en G. Casertano (ed.), citado arriba, 24-38.

Vasiliou, I. 2004. "Commentary on Boeri", *Proceedings of the Boston Aerea Colloquium* in *Ancient Philosophy*, vol. XX, 142-150.

Vegetti, M. 2003. *Platone. La Repubblica* (Traduzione e commento a cura di Mario Vegetti), vol. V, Libro VI-VII, Napoli.

Vigo, A. G. 1996. *Zeit und Praxis bei Aristóteles. Die Nikomachische Ethik und die zeit-ontologischen Voraussetzungen des vernunftgesteuerten Handelns*, Freiburg-München.

— 1999. "Incontinencia, carácter y razón según Aristóteles", *Anuario Filosófico*, 32 (1999), pp. 59-105.

— 2001. "Platón, en torno a las condiciones y la función del diálogo cooperativo", en *Tópicos* (*Revista de Filosofía de Santa Fe*, Argentina), nro. 8/9, 2001, p. 5-41.

— 2006. *Ensayos aristotélicos*, Pamplona.

— 2006a. "El concepto de verdad teórica en Aristóteles. Intento de Reconstrucción", en Vigo 2006: 107-161.

— 2006b. "Incontinencia, carácter y razón", en Vigo 2006: 325-362.

— 2006c. "Razón práctica y tiempo en Aristóteles. Futuro, incertidumbre y sentido", en Vigo 2006: 279-300.

— 2006d. "La concepción aristotélica de la verdad práctica", en Vigo 2006: 301-323.

Volpi, F. 2003. "Das Problem der Aisthesis bei Aristoteles", en Damschen, Enskat, Vigo (eds.) (citado arriba), 286-303.

Vlastos, G. 1991. *Socrates. Ironist and Moral Philosopher*, Ithaca-New York.

Waterlow, S. 1977. "Protagoras and Inconsistency: *Theaetetus*, 171a6-c7", *Archiv für Geschicte der Philosophie*, vol. 59, 19-36.

Welsch, W. 1987. *Aisthesis. Grundzüge und Perspektiven der Aristotelischen Sinneslehre*, Stuttgart.

White, N. P. 1996. "Plato's Metaphysical Epistemology", en R. Kraut, (ed.) *The Cambridge Companion to Plato*, Cambridge, 277-310.

Wieland, W., 1982. *Platon und die Formen des Wissen*, Göttingen.

— 1991. "La crítica de Platón a la escritura y los límites de la comunicabilidad", en *Méthexis*, vol. IV, 19-37.

— 1992. *Die aristotelische Physik. Untersuchungen über die Grundlegung der Naturwissenschaft und die sprachlichen Bedingungen der Prinzipien-forschung bei Aristoteles* (3, um ein Vorwort erweiterte Auflage) Göttingen (1a. ed. 1962).

— 1999. "Norma y situación en la ética aristotélica", *Anuario Filosófico*, 32 (1999), 107-127.

Wilson J. Cook. 1912. *Aristotelian Studies I. On the Structure of the Seventh Book of the Nicomachean Ethics*, capítulos I-X, Oxford.

Zingano, M. 1998. *Razão e Sensação em Aristóteles*. Porto Alegre.

C. Otros filósofos citados

Anscombe, E. 1958. *Intention*, Oxford.

— 1995. "Practical Inferences", en Hurthouse, R., Lawrence, G., Quien, W. (eds.) *Virtues and Reasons: Philipa Foot and Moral Theory. Essays in honour of Philipa Foot*, Oxford, 1-34.

Austin, J. 1965. *The Province of Jurisprudence*, Londres.

Davidson, D. 1980. *Essays on Actions and Events*, Oxford: Clarendon Press.

— 1980a, "How is Weackness of the Will Possible?", en Davidson 1980: 21-42.

— 1980b, "Agency", en Davidson 1980: 43-61.

— 2002. *Subjective, Intersubjective, Objective*, Oxford.

— 2004. *Problems of Rationality*, Oxford.

— 2005. *Truth, Language, and History*, Oxford.

Gadamer, H. G. 1993. *Hermeneutik II. Wahrheit und Methode* (Gesammelte Werke II), Tübingen.

Hobbes, T. *Leviathan* (With Selected Variants from the Latin Edition of 1668 (E. Curley editor), Indiannapolis.

Hume, D. 1960. *A Treatise of Human Nature* (ed. L.A. Selby-Bigge), Oxford.

Moore, G. H. 1903. *Principia Ethica*, London.

Putnam, H. 1995a. *Mind, Language and Reality* (Philosophical Papers, volume 2), Cambridge.

— 1995b. *Representación y realidad. Un balance crítico del funcionalismo* (trad. esp. Barcelona).

Rorty, R. 1998. *Truth and Progress. Philosophical Papers*, Cambridge (reimp.).

Ross, W. D. *The Right and the Good*, Oxford 1930.

Searle, J. 1984. *Minds, Brains and Science*, Cambridge-Massachusetts.

Sidgwick, H. 1991. (=1907) *The Methods of Ethics*, Indianapolis/Cambridge.

Simon, H. 1996. *The Sciences of the Artificial*, Cambridge-Massachussets.

Stuart Mill, J. 2002. Utilitarianism, en *The Basic Writings of John Stuart Mill. On Liberty, The Subjection of Women & Utilitarianism* (Introduction by J.B. Schneewind; notes and commentary by D.E. Miller), New York.

Williamson, T. 1994. *Vagueness*, London and New York.

ÍNDICE DE NOMBRES ANTIGUOS

A

Aecio: 21, 224, 302, 316, 317, 318, 321, 323, 330, 337, 338, 339, 341.
Alejandro: 218, 219, 221, 237, 320, 324.
Aristóteles: 12, 14, 18, 20, 21, 23, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 40, 41, 42, 44, 45, 46, 50, 56, 58, 63, 64, 78, 80, 81, 99, 107, 113, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 209, 210, 211, 212, 213, 214, 215, 216, 217, 218, 219, 220, 221, 222, 223, 224, 225, 226, 227, 228, 229, 230, 231, 232, 233, 234, 235, 236, 237, 238, 239, 240, 241, 242, 243, 244, 245, 246, 247, 248, 249, 250, 251, 253, 254, 255, 256, 257, 258, 259, 260, 261, 262, 263, 264, 265, 266, 267, 268, 269, 270, 272, 275, 277, 278, 279, 284, 288, 292, 293, 298, 310, 312, 313, 318, 319, 339.

C

Cicerón: 286, 287, 296, 298, 299, 308, 310, 317, 322, 326, 327, 328, 330, 331, 332, 335, 337, 338, 339, 340.
Cleantes: 287, 288, 294, 295, 308.
Clemente: 295, 301, 319, 320.
Crisipo: 44, 284, 286, 287, 288, 289, 290, 291, 292, 293, 294, 295, 296, 297, 302, 303, 304, 305, 308, 311.

D

Demócrito: 221, 222.
Diógenes Laercio (DL): 40, 41, 44, 107, 283, 284, 285, 286, 288, 290, 293, 295, 296, 298, 300, 303, 304, 307, 311, 312, 316, 317, 319, 320, 321, 322, 324, 328, 330, 332, 334, 336, 337, 338, 339, 340.

E

Epicuro: 18, 317.
Epicteto: 28, 237, 287, 305, 306, 307.
Estobeo: 316, 318, 319, 321, 326, 328, 330, 333, 334, 335, 340.

F

Filópono: 219, 224, 237, 248.

G

Galeno: 284, 286, 287, 288, 289, 291, 293, 294, 295, 296, 297, 300, 301, 302, 303, 304, 305, 309, 312.

L

Leucipo: 222.

N

Nemesio: 321.

P

Platón: 12, 14, 18, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34.
Plutarco: 45, 209, 219, 283, 284, 287, 291, 293, 295, 301, 302, 303, 304, 308, 311, 312.
Protágoras: 87, 88, 89, 91, 100, 101, 102, 104, 106, 110, 111, 112.
Pseudo Alejandro
Pseudo Plutarco

S

Séneca: 21, 45, 303, 308.
Sexto Empírico: 18, 21, 25, 33, 107, 113, 128, 287, 298, 317, 318, 319, 321, 322, 323, 325, 326, 327, 328, 329, 330, 338.
Sócrates: 22, 24, 25, 26, 27, 28, 30, 31, 32, 33.
Simplicio: 224, 237, 244, 248, 249.

Z

Zenón (estoico): 286, 288, 290, 293, 294, 295, 296, 297, 298.

ÍNDICE DE NOMBRES MODERNOS

A

Alesse, F.: 173, 287.
Allen, R. E: 53.
Annas, J.: 76, 77, 117, 303, 308, 321, 322, 329.
Anscombe, E.: 11, 12, 43, 49.
Aronadio, F.: 14, 119.
Austin, J.: 57.

B

Baltes, M.: 80.
Barbotin, E.: 223, n. 27.
Barnes, J.: 212, 216.
Benson, H. H.: 121.
Berti, E.: 81, 210.
Block, I.: 243.
Blondell, R.: 66, 123, 139.
Bodéüs, R.: 223.
Boeri, M. D.: 13, 14, 21, 40, 162, 171, 173, 220, 244, 328, 330.
Bonhöffer, A.: 337.
Bostok, D.: 116, n. 4.
Bradshaw, D.: 139.
Brancacci, A.: 14, 123.
Brennan, T.: 284, 285, 299, 300.
Brickhouse, T. C.: 43, 60, 288.
Brink, D.: 32.
Burnyeat, M.: 78, 91, 116, 128, 138, 139, 217.
Butti de Lima, P.: 70, n. 14.

C

Carone. G. R.: 283, 294.
Cassini, A.: 155.
Caston, V.: 212, 220, 268.
Cherniss, H.: 338.
Cleary, J.: 15, 146, 173.

Cooper, J. M.: 96, 97, 161, 186, 187, 188, 222, 254, 284, 285, 286, 288, 290, 298.

D

Davidson, D.: 11, 13, 28, 31, 34, 43, 121, 129, 189, 190, 254, 266, 284.

E

Eliasmith, C.: 267.
Engberg-Pedersen, T.: 329.
Everson, S.: 215, n. 11; 240, n. 31; 249.

F

Ferber, R.: 85, 283.
Ferrari, F.: 14, 80, 90, 98, 126.
Fillion-Lahille, J.: 286, 287.
Fine, G.: 20, 91, 128.
Forschner, M.: 290.
Fortenbaugh, W.: 253.
Frede, D.: 254, 318, 322, 327, 328, 329.
Frede, M.: 318, 322, 327, 328, 329.
Fumerton, R.: 121.
Furley, D. J.: 168.

G

Gadamer, H. G.: 11, 12, 42, 118.
Gauthier, R. A.: 171, 251, 263.
Gerson, L. P.: 116, 131, 210, 216, 219.
Gettier, E. L.: 117.
Giannantoni, G.: 28, 287.
Gill, C.: 284, 288, 289, 308, 309.
Gómez-Lobo, A.: 43, 288.
Görler, W.: 292, 304, 328, 334.
Gosling, J.: 284, 290, 292.
Granger, H.: 213, 269.
Guariglia, O.: 205.

H

Heidemann, D.: 102.
Heil, Jr. J.: 231.
Hamlyn, D. W.: 214, 269.
Hobbes, T.: 56.
Hume, D.: 293.

I

Imbert, C.: 322.
Inwood, B.: 84, 284, 293, 294, 296, 298, 299, 301, 308, 309, 310, 313, 318, 329, 337.
Ioppolo, A. M.: 299, 303, 308, 328, 329, 340.
Irwin, T.: 44, n.11; 64, n. 4; 111, n. 44; 118, n. 9; 289, n. 20.

J

Jolif, J. Y.: 171, 251, 263.
Joyce, R.: 284, n. 2; 303, n. 55.

K

Kahn, C.: 28, 42, 47, 139, 241, 243, 289.
Krämer, H.: J. 80.

L

LaRock, E. F.: 266.
Locke, J.: 22, 246.
Long, A. A.: 285, 287, 305, 306.

M

Mackie, J.: 31.
Marcos de Pinott, G.: 93.
Mele, A.: 147, 186, 189, 203.
Mié, F.: 90.
Migliori, M.: 85.
Moore, G. H.: 30, 31.
Morel, P. M.: 236, 247.
Movia, G.: 243.

N

Narcy, M.: 99.
Natali, C.: 191, 195, 251, 263.
Nehamas, A.: 119.
Nussbaum, M. C.: 32, 186, 212, 215, 217, 234, 253.

O

Owen, G. E. L.: 194.

P

Perler, D.: 215.

Pohlenz, M.: 330.
Putnam. H.: 217, 234, 266, 274.

R

Reale, G.: 29, 80, 85.
Reeve, G.: 121, 263.
Rist, J.: 295, 296, 330.
Robin, L.: 171.
Robinson, R.: 173, 294.
Rodier, G.: 23, 241, 243, 244.
Rorty, A. O.: 82, 215, 254.
Rorty, R.: 34, 35, 82, 215, 254.
Ross, W. D.: 31, 194, 242.
Rowe, C.: 85.
Ryle, G.: 11, 33.

S

Sachs, D.: 68.
Salles, R.: 14, 21, 320.
Sandbach, F. H.: 337, 338.
Scanlon, T. M.: 30.
Schofield, M.: 228, 287, 322.
Searle, J.: 26, 269, 270, 271, 272, 273, 274, 275, 276, 277, 279.
Sedley, D.: 70, 98, 126, 135, 139, 285, 287, 321, 322.
Sherman, N.: 78, 166, 183, 188, 263.
Shields, C.: 212, n. 4.
Sidgwick, H.: 30.
Simon, H.: 275.
Slakey, T. J.: 213.
Slings, S. R.: 65.
Smith, N. D.: 43, 60, 288.
Sorabji, R.: 33, 168, 212, 254, 255, 284, 286, 293, 295, 296, 301, 302, 308.
Spinelli, E.: 139.
Striker, G.: 254, 255, 287, 317.
Stuart Mill. J.: 57.

T

Trabattoni, F.: 91, 99, 126, 130.
Trindade Santos, J. G.: 14, 90, 103, 104, 117.

V

Vegetti, M.: 29, 64.

Veloso, C.: 247.
Volpi, F.: 227, 251.
Vigo, A. G.: 14, 15, 78, 156, 186, 188, 192, 196, 197, 200, 204, 230, 263, 330.
Vlastos, G.: 44, 59, 64.

W

Waterlow, S.: 91, 92, 128.
Welsch, W.: 240, 241, 244, 251.
White, N. P.
Wieland, W.: 115, 116, 118, 148, 149.
Willimason, T.

Z

Zingano, M.: 210.

ÍNDICE DE LUGARES

A

Aecio (=Ps. Plutarco):
I 7, 34: 317.
I 11, 5: 21IV 8, 12: 330.
IV 9, 4: 318.
IV 11, 1-4: 316, 317, 321, 337, 338, 339, 341.
IV 12, 1-5: 323.
IV 21, 1-4: 224, 304, 316.

Alejandro de Afrodisia:
De anima 65, 8: 237.
89, 9-19: 218, 219, 221.
90, 10-11: 219.
De fato 178, 17-28: 320.

Aristóteles:
An. Post. 71b12-16: 157.
71b21-22: 155, 187.
73a21: 157.
73a24: 187.
73a34-b24: 240.
73b31-32: 156.
74a28: 156.
74b5-17: 157, 18.7
74b26: 187.
75a1-5: 187.
87b19-25: 155.
96a11-12: 155.
96a15-19: 155.
99b35: 235, 251.
100a15-b2: 99.
An. Pr. 24a16-17: 203.
24b18-20: 186.
24b22: 186.
25b14-15: 154.
48a36: 156.
67a15-17: 156.
67a25: 156.

DA 402a6-7: 214, 217, 255.
403a5-10: 221.
403a6-10: 212, 228.
403a15: 228; 403a16: 266.
403a25: 268.
403a30-31: 224, 268.
403b2-3: 213, 269.
403b7: 269.
403b30: 222.
404a3: 222.
404a17-18: 222.
404a30-31: 222.
405a13-15: 223.
407a6-10: 230.
408b8: 224.
408b18-19: 220, 221, 225.
408b24: 223.
410b19-21: 218.
412a7-21: 213, 215, 216, 217.
412a27-28: 215, 267.
412b4-6: 215, 217.
412b11: 267.
413a3-5: 216, 217.
413a21: 234.
413b2: 235.
413b11: 233.
413b15: 216, 226.
413b20-24: 227, 233.
413b29-30: 232.
414a10-11: 215, 255.
414a13-19: 215.
414b2: 214, 236.
414b3-4: 235, 247.
414b15: 235.
415a4-5: 235.
415b24: 250.
416b32, 246.
417a6-13: 20.

417a32-b22: 20.
417b20: 213.
418a11-16: 229, 232, 240.
418a17-18: 249.
418b9-10: 240.
418b16-17: 240.
419a9-11: 240.
420a8-9: 240.
420b16-17: 224.
420b20-21: 224.
424a4-6: 240.
424a17: 250, 319.
424a22: 251.
424a32-34: 213, 240.
425a27: 212, 240, 246, 247.
425b4: 250.
425b6: 249.
426a13-14: 20.
426b8-21: 246, 247.
427a5: 245.
427a10-14: 241.
427a20-21: 214.
427b14-15: 228, 230.
427b27-28: 228.
428a1-2: 228.
428a5-8: 229.
428a6-7: 20.
428a17-18: 222.
428a24-25: 230, 318.
428b3-4: 230, 319.
429a1-2: 211, 228.
429a6-7: 225, 261.
429a10-11: 214.
429a13-14: 209, 226, 228, 255.
429a18: 218, 225.
429a22: 222, 225.
429a24: 218, 219.
429a25-27: 221.
429b21-22: 218.
429b25-26: 107.
430a3-4: 227.
430a10-19: 107, 220.
430a22-23: 216, 219.
430a24-25: 220.
430a26-27: 230.
431a8-10: 203.
431a12-14: 236, 259.
431a14-17: 209, 226.
431b5: 246.
431b17-19: 226.
431a23: 245.
432a10-12: 230.
432a15-16: 227, 235, 237.
432a30-31: 236.
432b3-4: 236.
432b5: 45, 236.
432b14-17: 236.
432b26-28: 237.
432b31: 224.
433a7-8: 45.
433a14: 165.
433a20: 238, 264.
433a23-24: 45, 154, 163, 238.
433a27-30: 29, 42, 63, 80, 152, 153, 249, 264.
432a-b: 151.
433b5-10: 185, 237, 255.
433b12: 239.
433b29-30: 26, 210.
434a7: 26, 210, 240.
434a12-14: 205.
De la interpretación 16a11-18: 230.
71a2-4: 156.
De mem. 449b28-29: 247.
450a10-12: 245, 250.
450a19: 247.
450ab25: 230.
451a2: 230.
453a14: 188.
De motu 700b19-21: 227.
701a12-15: 196, 203.
701a16-17: 197.
701a33-34: 199.
701a36: 199.
De sensu 447a29: 251.
447b5-7: 214.
447b25-26: 251.
449a5-20: 214, 242, 245.
EE 1113a23-24: 35.
1217a31-32: 81.
1217b2-5: 63.
1217b14-15: 63.
1219b22-24: 225.
1220b5-6: 158, 262.

1221a12: 176.
1221a21-23: 262.
1222a1-5: 262.
1222a36-38: 159.
1223a9-13: 160.
1223a15-20: 167, 168.
1222b18-20: 190.
1222b28-29: 190.
1222b41-42: 190.
1223a1-9: 190.
1223a26-27: 214.
1223a37-38: 205.
1224b9: 169, 170.
1224b14-15: 169.
1224b21: 205.
1225b6-7: 170.
1227a18-19: 35.
1227a21-22: 42, 157.
1227a28-29: 28, 42.
1235a25-30: 249.
1235b25-30: 42, 231.
1244b25: 237.
1245b22-24: 237.
1246a31-b2: 174.
1246b14: 205.
EN 1094a1-3: 148, 161, 178.
1094a18-22: 161, 178.
1094a27: 150.
1094b7-11: 41, 150.
1094b27: 264.
1095a14-22: 40, 151, 160, 161, 178.
1096b32-34: 29, 63, 80.
1097a30-b8: 160.
1098a13-b31: 20, 41, 166.
1099a23: 183, 264.
1099b26-29: 150, 167.
1109a10-19: 159.
1102a12-21: 150.
1102b4-25: 158, 206, 225.
1103a14-19: 173.
1103a23-26: 159, 163, 181, 256.
1103b26-29: 201.
1104a5-7: 63.
1104b4-13: 45, 78, 160, 163, 256, 261, 262.
1104b24-26: 262.
1105a3-7: 45, 261.
1105b5-7: 164,165, 166.
1105b23-1106a1: 262.
1106a15-24: 164.
1106b16-23: 261, 262.
1106b36: 163, 177.
1107a2: 177.
1107a8-15: 35, 163.
1107a31: 63, 164.
1107b27-28: 163.
1108a4-9: 257, 260.
1109a10-29: 159, 168, 181, 256, 262, 293.
1109b3-5: 191.
1110a1-15: 167, 168, 170, 190, 191.
1110b4-7: 63, 152, 164.
1110b17-27: 170, 171, 200.
1111a22-24: 63, 152, 164, 170.
1111b5-16: 170, 171, 206.
1111b26-29: 153, 263.
1112a20-31: 160, 171.
1112b3-15: 153, 171, 172, 239.
1112b28-33: 152, 160.
1113a2-12: 153, 172, 173.
1113a15-16: 153, 157, 249.
1113a21-33: 28, 35, 42, 263, 264.
1113a30-34: 164, 180, 182, 184, 238.
1113b3-8: 167; 1113b14-16: 180.
1113b32-33: 181, 264.
1114a1-7: 181.
1114a31-b3: 169, 180, 181, 182.
1114b7: 183.
1114b3-22: 181, 182, 264.
1114b25-29: 165, 180.
1115a5-6: 172.
1115b11-18: 262.
1181b9-10:183.
1125b31-32: 163, 261, 262.
1129b25: 172.
1131a5-8: 63.
1139a3: 158.
1139a11: 158.
1139a19-22: 153, 167, 203.
1139a23-26: 45, 191, 256.
1139a31: 152.

1139a34-35: 151, 152.
1139b7-14: 156, 157, 158.
1143a8-9: 157; 1140a28: 153.
1140b17-18: 181.
1140b31-35: 157, 165, 265.
1141a6: 222.
1141b9-16: 157, 165, 265.
1142a24-26: 173, 251.
1143a8-9: 256.
1143b5-14: 184, 251.
1144a6-9: 163.
1144a26-36: 176, 182, 183, 184, 186.
1144a34-36: 182.
1144b2-30: 26, 176, 177, 182.
1145a4-16: 151, 160, 177, 192.
1145b1-7: 178, 194, 200.
1145b10-19: 45, 193, 194, 201, 206.
1145b21-36: 42, 145, 192, 194, 195, 312, 313.
1146a3-4: 176, 195, 312.
1146b8-9: 192.
1146b18-24: 206, 293.
1146b22-35: 184, 192, 196, 206.
1147a3-35: 159, 198, 200, 201, 203, 204.
1147b3-5: 205.
1148b31-32: 205.
1149a6-8: 260.
1150a16-22: 169, 310.
1150b19-231: 206, 293.
1151a11-14: 293.
1152a15-17: 171.
1155b25-26: 157.
1162b36: 153.
1166b6-8: 206.
1169a15-18: 26, 1[illegible]9, 263.
1170b4-10: 237
1172b35: 148.
1173a4: 148.
1176b6-8: 161.
1177a12-18: 20.
1179b16-31: 165, 261.
1181b9-15: 150, 264.
Fís. 190a31-b5:213.
193a33-b8: 20.
194b9: 216.
197b7-9: 171.
198a21-27: 269.
200a30-b8: 269.
218a6-10: 244.
219b25: 244.
247b9-10: 99.
256a13-18: 162.
256b25-26: 220.
251a32-33: 175.
251b14-16: 107.
255a23-b1: 20.
263a23-31: 244.
Met. 980a21-28: 227.
981b25: 150.
1005b11-30: 278.
1005b19-20: 156.
1006a2-31: 278.
1006a32-b10: 279.
1010b1-3: 103, 318.
1010b8-11: 113.
1013a26-27: 21.
1022a32: 214.
1025b18-21: 155.
1025b22-24: 169, 190.
1025b23-25: 151, 152.
1027a19-24: 155.
1028a11-18: 20.
1028b36-1029b12: 213.
1032b18-26: 187.
1035b24-25: 269.
1036a9-12: 213.
1036b30-32: 269.
1037a4: 213.
1040b5-10: 218.
1041b11-12: 218.
1045b16-21: 216.
1046b7-9: 175.
1047b32: 227.
1049a27-36: 213.
1051b6-9: 229.
1054A29: 227.
1071b19-20: 218.
1074b28-30: 221.
1075a6-8: 221.
1078b30-32: 20.
Política 1252a1-4: 148, 178.

1253a16-18: 250.
1253a20-25: 269.
1254a13-17: 35.
1254b23-24: 35.
1333a25: 156.
1335b19-26: 35.
Protréptico Frag. 9 (ed. Düring): 42.
Frag. 30 (ed. Düring): 42.
Ret. 1354b3-11: 261.
1356a15-16: 257, 261.
1369a4: 260.
1369a11: 260.
1369a21-24: 150, 262, 264.
1369a33-34: 154.
1369b6-7: 257.
1369b16-18: 257.
1379a6-9: 257.
1378a19-22: 162, 257.
1378a30-32: 257.
1378b1-2: 258.
1382a21-22: 257, 258, 259.
1382b29-31: 254, 259, 266.
1383a5-8: 259.
1383a17-18: 258.
1385b13-18: 259, 266.
1419b24-26: 255.
Sobre el sueño y la vigilia 454a7-11: 213.
455a12-22: 247.
Sobre la generación de los animales 736b16-29: 225.
Sobre la juventud 467b28-29: 246, 249.
469a12: 246, 249.
Sobre las partes de los animales 640b28-29: 20.
Sobre los sueños 459a15-17: 236
Top. 100a25-27: 186.
146b36-147a4: 42, 249.

C

Cicerón:
Acad. I 39: 286.
40-42: 317, 330, 331.
II 21: 338.
24-25: 308, 310, 328, 335.
30-31: 330, 338.
37-38: 330.
57: 327, 330.
77: 322.
83-85: 326.
144-145: 330.
De fato 41-42: 308.
Fin. III 20-22: 298.
33: 337, 340.
ND I 43: 317.
44: 338.
II 18: 287.
21: 339.
III 27: 287.
TD III 71-72: 301.
75: 296.
Clemente:
Strom. II 12, 54, 5-55, 1: 320.
II 254, 5-55: 295, 301.
VI 8 69, 1: 319.
VII 10, 5, 5 1-3: 40.
VIII 9, 25, 4: 21.
Critias B 25 (DK): 74.

D

Descartes:
Meditaciones Metafísicas I (ed. Adam-Tannery IX 14-15): 113.
DL II 108: 324.
VII 45-46: 321, 322, 334, 336.
48: 286, 303, 304.
49: 307, 321,329, 339.
50: 319, 321, 328, 340.
51-53: 316, 328, 332, 337, 338, 339, 340.
54: 317, 320, 321.
60-61_ 328.
87: 40.
88: 288.
89-90: 283.
92: 307.
93: 293, 312.
94: 41.
97: 44.
101: 40.
107-108: 298.
110: 296.
111: 295.
116: 304 117: 330.

125: 283.
126: 285, 300, 307.
127: 311, 312.
134: 107.
159: 290.
187: 324.
196-198: 324.

E

Epicteto:
Diss. I 1, 7; 12; : 305.
2, 30: 237.
4, 10-12: 306.
6, 13: 305.
8, 16: 305.
9, 1: 287.
20, 5-8: 305, 306.
28, 4: 320.
29, 1; 2-4: 305, 306.
II 1, 4: 305.
8, 29: 334.
11, 1; 3-4: 237, 307.
22, 1-3; 5-7.
25: 305.
26, 1.
3-5: 341, 335, 336.
III 2, 3: 306.
3, 1: 306.
3, 2-4: 307, 337.
7, 14-15: 320.
22, 42-43: 319, 320.
Estobeo:
Ecl. I 1, 12, 25, 3: 340.
49, 369: 224, 290, 302.
139, 23-27: 318.
II 7, 1, 39, 5: 296.
57, 13: 284.
59, 4-60, 8: 44, 283, 288, 307.
63, 6-10: 44, 288.
63, 11-15: 285, 300, 307.
68, 18-23: 326.
73, 17-21, 74, 3: 300, 312, 330.
74, 3: 300, 330.
77, 16, 78, 6: 40.
85, 13-18: 298, 309.
86, 17-19: 298, 300, 308, 310, 311, 316, 319, 335.
88, 1-18: 283, 300, 304, 310, 311, 318, 319, 333.
89, 4-5: 302.
89, 6-9: 309, 310, 312.
90, 2-6: 309.
90, 7: 296.
90, 8-12: 302.
90, 14-17: 302
91, 11-12: 295.
93, 13: 295.
106, 21: 311.
111, 17-112, 8: 60, 286, 301, 312, 321, 328.
112, 5-7: 334.
113, 3-7: 310 116, 18: 284.
V 906, 18-907, 5: 311

F

Filópono:
In de an. 164, 6-12: 224.
195, 10-11: 224.
299, 35: 237.
460, 17-22: 248.
461, 22-23: 248.
535, 13-16: 219.
586, 21-23: 237.
587, 25-28: 224.

G

Galeno:
Comentario al tratado de Hipócrates *Sobre la dieta en las enfermedades agudas,* 15, 449, 10-450, 1: 113.
Comentario al tratado *Sobre la escuela de medicina de Hipócrates,* vol. XVIII, 654 (ed. Kühn): 321.
De animi cuiuslibet peccatis dignoscendis 1, vol. V, 59, 4-60, 11 (ed. Kühn): 326, 328, 331.
PHP 68, 28-34: 301.
156, 13-4: 302.
240, 36-242, 11: 296, 302; 246, 20-24: 284.
246, 39-248, 3: 295.
254, 13-19: 302; 256, 7-12: 302.
272, 36-274, 1: 287.

280, 21-30: 296.
292, 17-20: 289, 295.
292, 20-25: 295.
304, 33-35: 321.
318, 12-26: 288.
320, 16-18: 304.
332, 21-23: 288, 294.
332, 22-334, 15: 294.
334, 24-30: 296, 297.
342, 14-16: 291, 293.
434, 30-436, 33: 312.
436, 10-15: 44; 436, 23-29: 305.

H

Hobbes:
Leviathan chap. XVII, 1; XXVI 39: 56.

J

Jenofonte:
Recuerdos de Sócrates 1.4, 5-18: 287.
Simposio 4.34: 287.

L

Locke:
Essay II 1 1, 19: 246.
8, 9-10: 22.

P

Platón:
Apología de Sócrates, 22d3-4: 174.
25c5-d3: 47.
30b2-4: 79.
Cármides, 173d: 59, 79.
173d-e: 79, 175.
174c-d: 59, 64, 175.
175a: 79.
Crátilo 385e5-386a4: 91, 100.
386a4: 101.
386b-c: 129.
386c6-d1: 100.
386d8-e4: 97.
389a-b: 64.
437a: 100.
438d2-8: 126.
439c8: 88.
440a6: 100.
440a9-b4: 100.
Critón 48b5-d3: 40.
Eut. 277b: 132.
278e3: 39, 151, 289.
279a4-5: 59.
279a-c: 59, 64.
279c7-8: 58.
279d6: 58.
280a7-8: 174.
280b6: 39.
281a5: 58.
281a8: 59, 164.
281d4-5: 59.
281d8-e1: 29, 58, 64, 164, 175, 289.
292b: 175.
Fedón 64c-65a: 216.
65a5-b6: 294.
65b9: 98.
65c5-8: 95, 112.
65d4-5: 120.
65d7-10: 88.
66a1-3: 20.
66b-67a: 112, 294.
67b1-e2: 20.
69b2-3: 289.
70e3: 88.
73d-74c: 112.
74a9-12: 20.
74b: 90, 115.
75a5-7: 95.
75a11-b2: 112.
75b5-c1: 90, 115, 119, 120.
76d7-9: 97.
76e8-77a5: 19.
77a2-5: 97 78d1-7: 19, 97.
79c6-7: 294.
80b1-2: 20.
83a-b: 31, 183.
85c9: 126.
90d7: 98.
92d8-9: 19.
98c4: 22.
98d-99a: 21.
99b4: 22.
101d5-102a1: 121.
Fil. 11b: 283.

20d: 64.
42b9-c1: 42.
53b-c: 67.
67a6: 283.
Gorg. 460b-d: 45, 50.
461a1-5: 122.
461b8-9: 122.
461c3: 43.
464d1: 39, 61; 465a2: 39.
466b11-c2: 46, 48.
466e9-11: 46, 66.
467b2-9: 46.
467c5-10: 47, 48, 60.
467e4-6: 59, 67.
468b1: 40, 44, 45, 64.
468b4-6: 46.
468b7-c6: 29, 44, 46, 47.
468d5-e5: 47, 48, 49.
468e2: 122.
468e5: 40.
470b1-7: 122.
471e2-472c1: 121.
474a5: 40.
475a2-4: 51.
475d6: 40.
476a: 41, 45, 52.
476b-477a: 58.
476d3-4: 52.
476e: 53.
477a: 53.
477b3-5: 54.
477c: 54.
477d-478b: 53, 54.
478a-c: 79.
478d: 58.
478e-479a: 56.
481b: 41, 45, 52.
482c: 123.
483a7-484c3: 84.
488a: 50.
491a: 123.
494c4: 40, 45.
494e: 123.
495a2-9: 122.
495c2: 40, 45.
499e8-9: 40, 46.
500a2-3: 61.
500c1-8: 39, 40.
500c3-5: 40, 78, 159.
505b-c: 53, 54, 79.
506c4: 40.
507a5: 64.
507d2: 40.
508c: 53, 56.
509c6-7: 40, 45.
509d: 53, 54.
509e5-7: 43, 44, 50.
510a: 79.
512a5-b2: 53.
515b5: 125.
515b6-8: 125.
519b4-d4: 53.
521b-c: 53.
525a4: 50.
525a3-5: 57.
525b1-2: 57.
525b6: 57.
525e-526b: 46.
Hip. Men. 365d-e: 2.
Laques 188d4-6: 60.
190a: 79
190c6: 111, 118, 132.
194a8: 125; 199a: 79.
Leyes 631b3-d2: 79, 64.
633e: 45.
636c6-7: 50, 293.
660e2: 64, 79.
661c-d: 59, 79.
661e4: 64, 79.
667e: 67.
716c-d: 70.
731c: 58.
860d: 79.
886a9: 50.
Men. 71b: 111, 132.
75c8-d7: 121.
77b: 43, 47, 50, 148, 152, 289.
77c3-5: 43.
77d1: 43.
77d4-e4: 43, 79.
78a: 43, 193, 289.
78b: 47, 50, 148, 152.
79e7-80b2: 41.
81a11-12: 134.

84a-b: 131.
86d3: 132.
87e-88a: 59.
88a-b: 59.
88b3-4: 59.
88c-d: 59.
89a: 50.
97a-99c: 118.
Prot. 331e: 288.
345b5: 44, 311.
345c: 289.
345e: 50.
352a: 290.
352b7: 288.
352c3: 61.
352d8: 288.
353a1: 288.
353c6-8: 288.
353d4: 289.
354a-d: 39, 60.
355a-356a: 45, 50.
356b5-8: 39, 60, 61.
356c8: 60.
356d1: 61.
356d4-e4: 60, 61.
357a5-b4: 60.
357d1: 39, 60.
357d6-e2: 60.
358c-d: 64.
359b: 288.
360d: 289.
361a-b: 288.
365b5-8.
Rep. 327b-c: 66.
328b: 66.
338c-343c: 83, 123.
343a-e: 71.
343d-e: 69.
344a1: 76.
345a2-b3: 66, 72, 123.
347e2-7: 66.
348c12: 72.
349a7-8: 122.
352a6-9: 68, 69.
352b8: 69, 77.
352d6: 40, 77, 78, 159.
352e-353b: 72.
353c: 72.
354c1-2: 132.
357a1-2: 65.
357b-358a: 64, 67, 70, 72, 77, 78.
358b-d: 66, 67.
358e4-359b5: 68, 73.
359c-d: 74, 75.
360c6-7: 74, 75.
361a5: 75.
361b6-8: 63, 65, 75.
361c1-362a2: 65, 68, 78.
366e7-367a1: 71.
367b6: 69.
367c8: 72.
367d2-3: 72.
368b: 65.
413a8: 116.
429b7-8: 131.
430d-432d: 44, 131.
433a8-9: 71.
434b9-c2: 71.
435b9-441c: 294.
439e6-440a3: 293.
440a-d: 80.
442e-443b: 85.
444b1-8: 114.
461b2: 50.
470b-d: 291, 294.
472c1-2: 80, 283.
474a5: 40.
475a: 66.
475d6: 40.
476e-477b: 103.
477a3-4: 19, 91, 103.
477a-b: 90, 115, 120.
484b3-7: 120.
485a10-b3: 97, 120.
500b: 80.
503c5: 62.
505a2-b3: 63, 64, 78, 79.
505c: 79, 80.
505d5-9: 42, 63, 149.
505d11-e1: 64, 79, 283.
506a-b: 80.
509b9: 80.
517b: 81.
517c: 80, 81.

518c9: 80.
523b-524c: 90, 115, 120.
527d-528a: 66.
529b7-c1: 116.
531e4-5: 125, 134.
533d2: 31, 183.
534b-c: 63, 79, 81, 125.
550e-560a: 291, 294.
577d10-11: 43.
577e: 43.
585b3-4: 136.
596b7: 113.
596d1-4: 113.
596e4-5: 42, 114.
598a-b: 42.
598b1-5: 63.
599a2: 42.
602c-e: 18, 90, 111, 114, 115, 120.
603a-b: 114; 612b-c: 69.
613a5-6: 70.

Simposio 202a2-9: 119.
205e-206a: 64.

Sof. 229c1-5: 136.
230d1-5: 115, 136.
236b-c: 42, 115.
240b3: 19.
263a: 115.
263d6-8: 103, 105, 115; 263e10-13: 99, 105.
264a1-b3: 105, 210, 230, 318.

Teet. 144d: 66.
145c5: 122.
145d11-e6: 58, 89, 139.
146a2: 124.
146d: 123.
147b2-3: 111, 118, 132.
148b: 66.
148c-d: 123.
148e: 66.
149a1-10: 41.
151a-b: 41.
152a-c:24, 87, 91, 102, 103, 111, 127.
152d-e: 102, 103.
153a-c: 130.
154d: 122.
154e1: 122.
156b: 90.
156d3: 90.
156e2-4: 107.
157a-b: 107, 107.
157e-158b: 98, 100, 111.
158a1: 104, 111.
158c3-4: 113.
158c6-7: 113.
158d3-4: 108.
160b6-10: 108.
160c7-9: 23, 24, 106.
160d1-3: 108.
161c: 123.
161d: 98, 104, 138.
161e7-162a2: 127, 128, 129.
163d4: 124.
165b: 123.
166a-b: 138.
166d-167a: 101, 123, 129.
167a3-5: 124, 129, 130.
167e3-5: 122, 123, 124.
168a2: 124; 170b8-9: 104.
171a6: 128, 128.
171b4: 126.
171d5: 122.
172a-c: 71, 88, 92 , 100, 110, 139.
172d9: 122, 125.
173a1-3: 126.
174a-c: 139, 140.
175c-d: 134, 140.
176b-c: 71, 135.
177a6-8: 135.
177b2-6: 141.
177c: 139.
178e-179a: 129.
179b: 129.
179c1-4: 109.
179d1: 102.
181b7: 102.
182a-b: 107.
184c5-e1: 93.
184d: 92.
185a-e: 98, 109, 133.
185c: 94, 98, 133.
185e1: 133.

186a: 92, 94, 133.
186b8: 109.
186b11-c7: 88, 92, 93, 94, 98, 132.
186c7-9: 98, 102.
186d3-5: 94, 96, 132.
187a7-8: 94, 104, 132.
187b5-6: 132.
187b8-c5: 137, 138.
187d: 41.
188e7-10: 104.
189c5-7: 88.
189e-190a: 96, 99, 116, 140.
190a2-4: 99, 108, 116.
190e-196d: 41, 317.
191a-195b: 319.
197a3-4: 132.
197b1: 132.
200a: 41, 126, 127.
200d: 132.
201b-d: 119, 134.
201e-202a: 134.
202c4: 135.
202c7-8: 91, 115, 120.
208d6-9: 92.
208e3-5: 91.
210c3-4: 129, 131, 138.
Tim. 26d6: 95.
27d5-6: 19, 103.
28a1-4: 19, 95, 103.
29b-c: 126.
29c3: 19, 97, 113.
35a1-2: 97.
37b8: 99.
46c-48b: 21.
86b-e: 50, 79.
90a: 70.

Plotino:
4.4 45: 237.
5.3 2: 237.

Plutarco:
Contra Colotes. 1122B-C: 301.
CN 1037F: 311.
1084F: 337.
1085A-B: 339.
SR 1034C-E: 312.
1037F-1038A: 304.
1041A-B: 293.
1041E: 317, 337.
1041F: 338.
1042A: 317, 337.
1042E: 283.
1047C: 301.
1050B: 287.
1056F: 301, 308.
1057A-B: 304, 328.
1085A-B: 337.
VM 441C-D: 283, 301.
445B: 293.
446F-447B: 45, 291, 295, 301.
449B-C: 303.
450D: 302.

Ps. Alejandro:
In Soph. Elenc., 161, 12-14: 324.

Ps. Galeno:
Definiciones Médicas 7-9, 350, 3-10: 300, 325, 330.

S

Séneca:
De ira II 1.3-5: 308.
Ep. 2, 113, 18: 308.
65, 4: 21.
75, 11-12: 45.
116, 1: 303.

Sexto empírico:
M VII 151: 311, 321, 325, 332.
154: 308, 318, 332.
156-157: 301, 311, 321, 325, 332.
158: 298.
182-183: 322.
225-226: 301.
227: 319, 328.
228-235: 319, 328.
241: 328.
242-243: 318, 322.
244: 18.
247-248: 286, 310, 321, 322, 323, 327, 329.
253-257: 329.
260: 321, 327.

372-373: 319, 321.
389-390: 128.
402-410: 322, 323, 326.
415-421: 321, 323, 324.
424: 333.
VIII 56: 337, 338.
61: 338; IX 18: 287.
25-26: 317.
211: 21.
X 218: 21.
XI 182-183: 322, 332.
PH I 101-102: 107.
I 104: 113.
III 14: 21.
Simplicio:
In de an. 60, 21-32: 224.
185, 5-19: 249.
201, 5: 244.
201, 8-12: 244.
299, 35: 237.

T

Temistio:
In de An. 107, 18: 295, 301.
Tomás de Aquino:
In de an. III lect. 10: 218.
Summa Theologica 1ª.q. 79ª, 4-5: 218.

ÍNDICE

ABREVIATURAS 9

PRÓLOGO 11

INTRODUCCIÓN 17

1. Planteo general del problema 17

2. La distinción apariencia-realidad y el problema del bien 27

PARTE I. SÓCRATES Y PLATÓN SOBRE EL BIEN REAL Y EL BIEN APARENTE

1. Criterios socráticos sobre el bien real y el bien aparente 39

I. Introducción 39

II. Sócrates sobre lo que (a)*parece* ser bueno y lo que *es* bueno 42

2. La clasificación platónica de los bienes, la idea del Bien y la distinción apariencia-realidad 63

I. Introducción 63

II. Los tipos de bien, la respuesta de Glaucón y la defensa de Sócrates de la vida del justo 67

III. El contractualismno de Glaucón y el anillo mágico del sombrío Giges 74

IV. Platón: ni consecuencialista ni deontologista 76

V. Los bienes y el Bien 78

3. Percepción y estados afectivos en Platón. Apariencia y realidad en la epistemología platónica 87

I. Introducción 87

II. Dos modelos platónicos de "conocimiento" 90

III. El abandono del dominio sensible y las nuevas dificultades que plantea la tesis del conocimiento en términos no proposicionales 100

IV. Conocimiento y diálogo filosófico 110

4. Estados de creencia y conocimiento en Platón. Un enfoque disposicional de la epistemología platónica 115

I. Introducción 115

II. Discusión erística, discusión dialéctica y conocimiento 120

III. Conocimiento y estado psicológico 130

IV. Epílogo 137

PARTE II. ARISTÓTELES SOBRE EL BIEN REAL Y EL BIEN APARENTE

5. Todos llevan a cabo lo que les parece bien: el legado socrático de la ética aristotélica 145
I. Introducción 145
II. El "socratismo" de Aristóteles 146
III. Presentación general de la ética aristotélica. Teoría del bien y del fin: un paseo turístico por la ética de Aristóteles 150
III.1. El pensamiento que opera en vista de algo: razón práctica y productiva. Deseo, elección y deliberación 150
III.2. Razón, tipos de razón y la superación de las aporías socráticas 155
III.3. Teoría aristotélica de la virtud y teoría socrática de la virtud 159
III.4. Acciones voluntarias e involuntarias 167
IV. Bien real y bien aparente: ingredientes socráticos en la teoría aristotélica del bien 172
IV.1. Virtud moral y virtud intelectual: la distinción aristotélica que resuelve el problema del socratismo 172
IV.2. Aristóteles contra Sócrates, pero con Sócrates 177
V. El silogismo práctico y la explicación aristotélica de la acción incontinente 185
V.1. ¿Es el "silogismo práctico" un verdadero silogismo? 185
V.2 ¿Qué explica el silogismo práctico? 188
V.3. Incontinencia, saber e ignorancia 193
V.4. La explicación aristotélica de la acción incontinente 196
6. El análisis aristotélico de la mente: percepción, fantasía y la distinción apariencia-realidad 209
I. Introducción 209
II. Alma, mente, percepción y fantasía aristotélicas 214
III. Percepción, representación y deseo 227
IV. De la facultad sensitiva a la acción 235
V. El "sentido general" (κοινὴ αἴσθησις): ¿es una facultad independiente de los cinco sentidos o es otro modo de hablar de la facultad sensitiva? 240
VI. Epílogo: acción y sentido común 249
7. Pasiones aristotélicas, mente y acción 253
I. Introducción 253
II. Alegrarse y dolerse como se debe 256
III. Estados disposicionales, tipos de creencia y tipos de deseo 262
IV. Epílogo: ¿es razonable una lectura funcionalista de la psicología aristotélica? 266
Pensamiento, lenguaje y las condiciones del discurso argumentativo 266

PARTE III. LOS ESTOICOS SOBRE EL BIEN REAL Y EL BIEN APARENTE
8. Las pasiones estoicas como bienes aparentes y el problema de la incontinencia 283
I. Introducción 283
II. La *akrasía* estoica y su trasfondo socrático 286
III. Breve exposición y discusión crítica de la psicología estoica: monismo psicológico y psicología de la acción. ¿Se aparece el bien a todo el mundo? 290
IV. La psicología estoica de la acción y cómo debería funcionar en la explicación de la acción incontinente 307
9. Las presentaciones cognitivas estoicas como criterios de verdad teórica y práctica 315
I. Introducción 315
II. Sensación, presentación, asentimiento y cognición: el poder de la experiencia sensible y la posibilidad del conocimiento 316
III. Criterio de verdad y vaguedad en la epistemología estoica: la falacia del montón y el poder de la presentación cognitiva 320
IV. Epílogo: el valor de la presentación cognitiva en contextos prácticos 334
BIBLIOGRAFÍA 343
ÍNDICE DE NOMBRES ANTIGUOS 357
ÍNDICE DE NOMBRES MODERNOS 359
ÍNDICE DE LUGARES 365

Esta edición
de 2000 ejemplares
se terminó de imprimir en
A.B.R.N. Producciones Gráficas S.R.L.,
Wenceslao Villafañe 468,
Buenos Aires, Argentina,
en diciembre de 2007.

Desde Platón hasta nuestros días se han propuesto y discutido diferentes formas del llamado "argumento de la ilusión", según el cual los objetos presentan apariencias diferentes a diferentes observadores, o al mismo observador, pero en condiciones diferentes. La primera consecuencia que, en general, se extrae del hecho de que las apariencias de las cosas varían es que tal variación prueba que las personas no perciben las cosas tal como en realidad son. Si dos observadores diferentes perciben cualidades contrarias de un mismo objeto, parece razonable pensar que a uno de los dos observadores se le está presentando una apariencia engañosa. Todo observador suele juzgar que percibe las cosas tal como son (sobre todo si, implícita o explícitamente, se ha identificado previamente el ser de algo con su aparecer), pero en el ejemplo uno de los dos observadores debe estar sufriendo una ilusión. La dificultad se presenta cuando ese aparecer o representación se articula en un juicio, y cuando dos juicios con valores de verdad diferentes pretenden ser la descripción correcta del mismo objeto, hecho o estado de cosas. Pero el punto crítico aquí es que, para establecer que es posible percibir un objeto tal como en realidad es, o para decir que lo que uno está percibiendo es una mera apariencia, hay que presuponer que, toda vez que un objeto es percibido, es posible establecer un criterio que le permita a uno distinguir con certeza lo aparente de lo real. Este libro aborda estos problemas (en contextos epistemológicos, morales y de teoría de la acción) en Platón y Aristóteles y en los estoicos antiguos, receptores de la tradición platónico-aristotélica. En algunos puntos también se establecen algunas conexiones con pensadores contemporáneos (como Gadamer, Davidson y Rorty). Es posible así establecer un diálogo crítico con los antiguos, incorporándolos a los debates de hoy, y mantener intacto su interés filosófico.

Marcelo Boeri es Doctor en Filosofía por la Universidad del Salvador y profesor de Filosofía Antigua en el Instituto de Filosofía de la Universidad de los Andes, Chile. Es miembro de la *Society for Ancient Greek Philosophy* y de *The American Philosophical Association* y co-editor de la Revista Internacional de Filosofía Antigua *Méthexis*.



